CERCETĂRI FILOSOFICE

MIRCEA MATEESCU

REALITATE ŞI EROARE

COLECŢIA „UNIVERSUL LITERAR"

MIRCEA MATEESCU

REALITATE ȘI EROARE

COLECȚIA „UNIVERSUL LITERAR“

BUCUREȘTI

1 9 3 9

PREFAȚĂ

Astfel cum apare, lucrarea de față este inferioară scopurilor anunțate și conține imperfecțiuni necesare. Ea trebue, în orice caz, să fie socotită drept introducere la o teorie dualistă, pe care o vom încerca abea după ce atitudinea noastră cu privire la cunoaștere și la adevăr va fi fost, pe cât posibil, fixată. Urmărind în această carte nu atât enunțarea unui punct de vedere și cu atât mai puțin încercarea de a trata riguros sistematic problema adevărului, a binelui și a justiției — autorul a încercat totuși să impună o considerare critică a diverselor sisteme pe care le oferă istoria gândirii, în raport cu temele propuse. Ni s'a părut foarte necesară, revizuirea radicală a unor anumite înțelesuri acordate fie adevărului, fie binelui, ori ideii de justiție. Incercarea de a trata metafizic ideile, ne-a impus apoi vizibile rezerve față de logică și psihologie. Criteriul valorilor, adoptat pentrucă l-am socotit metafizic, îngăduie, pe măsură ce relevă realități cât mai adânci, deci pe măsură ce se apropie de adevăr, identificarea

cauzelor cari produc eroarea dar şi răspuns la întrebarea dacă aceste cauze sunt necesare. In mediul unor asemenea preocupări, o cercetare obiectivă a cunoaşterii, în raport cu absolutul, ne-a obligat să consimţim că eroarea *pretinde aceiaşi realitate existenţială şi acelaşi rang metafizic reclamate pentru* adevăr.

Dacă logica şi psihologia sunt metode fenomeniste, *inapte pentru a descoperi adevărul absolut, dificultatea problemei, unită cu aceia a metodei, se anunţă întreagă iar poziţia dualistă: necesară, pe cât de imperfectă. O asemenea concluziune poate conduce la scepticism pe cercetătorul comod, lipsit de orice disponibilitate spirituală metasensibilă. Nu este mai puţin adevărat însă că simultan cu constatarea despre* realitatea eroarei, *sau tocmai de aceia, energiile spirituale cele mai ascunse, stimulate la extrema limită a dificultăţii, şi numai în acest mediu suprem, pot nădăjdui un „salt" dincolo de frontiera percepţiei vulgare. Niciodată nu suntem aproape de adevăr atunci când ignorăm dificultatea problemei sau când nu voim să o recunoaştem în întregime. Logica şi psihologia, au pretins, pe rând, să „deţină" cunoaşterea certă (adevărul) în mod absolut — şi de aici absolutul a eşit compromis. Denunţând inaptitudinea firească a acestor metode (fenomenismul) cu privire la cunoaştere, la morală şi la justiţie, — socotim că încercarea noastră oferă totuşi un aspect*

constructiv. Identificarea şi eliminarea factorilor care operează in erore *în cunoaştere, în morală şi în justiţie — este o muncă cel puţin tot atât de pozitivă ca aceia care s'ar angaja să afirme, optimist, utilitatea şi valoarea absolută a metodelor pe care noi le-am criticat.*

Constatând introductiv realitatea eroarei în cunoaştere, în problema moralei şi a justiţiei, capitolul despre valoarea probelor *trebue socotit ca un exemplu practic al concluziunilor anterioare.*

Nădăjduim astfel că cercetările noastre au putut menţine aceiaşi înţelegere critică, dela problema cunoaşterei, la problema binelui şi la întrebarea despre natura ideei de justiţie. Incât, o unitate de ansamblu, asigurată de identitatea criteriului, va putea găsi cetitorul avertizat pentru asemenea preocupări.

La acest capăt al cercetărilor noastre, autorul îşi îndreaptă cu emoţie gândul către prietenia d-lui Alexandru Soare şi a fratelui meu Nicu Mateescu, al căror devotament ne-a încurajat mereu, pe drumul apucat.

M. M.

INTRODUCERE

Metafizica și viața.

A spune că omul acceptă cu seninătate și supunere destinul care îl conduce, însemnează a nu cunoaște nimic din adevărata lui natură. Când Schopenhauer calificase ființa umană drept un „animal metafizic", avea desigur dreptate, nu numai pentrucă se referea la curiozitatea de totdeauna a individului, conștient de a-și explica lumea și de a o înțelege motivat, dar mai cu seamă având în vedere tendința fonciară a sufletului nostru de a ne afirma propria existență în existența cosmosului înconjurător. Nu importă atitudinile și metodele pe care omul cugetător le-a adoptat, dela începuturile înțelegerii lui conștiente, pentru a stăpâni ceva din misterul realității. Aceasta este o problemă de istorie a filosofiei sau, în orice caz, una de metodă, care pretinde a fi analizată într'o secțiune separată. Remarcând însă vocația metafizică a omului, ne-am gândit să răspundem

prealabil acelor acuzaţiuni de inutilitate a filosofiei, invocate cu multă vehemenţă, câteodată chiar de reprezentanţii unor curente de gândire filosofică. Este cunoscută atitudinea antimetafizică a autorilor empirişti moderni despre a căror activitate vom avea să ne ocupăm mai departe şi cari, din acest punct de vedere, se întâlnesc pe aceiaşi linie de afirmaţiuni cu unii logicieni deductivişti. Cele două curente străvechi, datând de la Platon şi de la Aristot, deductivismul raţionalist şi inductivismul empirist, în concepţia fenomenistă care obsedează cunoaşterea şi întreaga filosofie de la Kant până în zilele noastre — merg adeseori laolaltă, infirmând deopotrivă necesitatea metafizicei.

Trebue semnalat, că toţi aceşti autori trec în mod surprinzător de comod peste observaţiunea elementară că o gândire filosofică nu însemnează o catalogare cronologică a datelor cunoştiinţei, dar a face dovada, printr'o necesară trăire a sensurilor, a acelui *spirit filosofic* care caracterizează ţinuta sufletească a omului în chip genetic şi primordial. Acest spirit filosofic necesar este metafizica. Ea se prezintă drept o exigenţă primară a sufletului nostru şi individul se conformează ei în deosebi când, sedus de oarecari rezultate ştiinţifice pe care le-a putut obţine printr'o atentă cercetare a universului, îşi proclamă propria-i esenţă demiurgică, luând atitudine împotriva „absolutului", adică împotriva obiectului metafizicei. In ce fel savantul cel mai sceptic ar putea totuşi să tăgăduiască afirmaţiunea că oricare dintre datele ştiinţei actuale îşi datorează existenţa curiozităţii native a omului de a cerceta întrebător şi îndoelnic realitatea? Relativitatea fenomenului, din care ştiinţa modernă şi-a constituit un titlu de mândrie, întru cât poate fi concludentă pentru a decreta „moartea" absolutului, adică a spiritului metafizic, cu care, originar şi elementar, este înzestrată fiinţa umană? Vom avea ocazia să revenim asupra acestor întrebări. Este însă bine să accentuăm de pe acum că toată desnădejdea, tot haosul şi incertitudinea care deşiră dramatic sufletul modernului, în urma desvoltării ştiinţelor biofizice din ultimul veac, nu probează alt lucru decât intensitatea metafizică, am zice : majoră, care a condus la apariţia acestei stări morbide. Dacă se mai poate aplica în vre-o direcţie faimoasa lege a cauzalităţii,—a cărei rigoare în lumea ştiinţelor empirice a fost simţitor atenuată de opiniunile şi lucrările unor Heisenberg, Philip Frank, Henri Poincaré, Eddington şi alţii,—în această ordine trebue invocată: scientifismul modern îşi datorează, cauzal, apariţia, impulsiunii metafizice excesiv de violentă a epocei noastre. Scriem acestea având în memorie tocmai lupta empirismului actual împotriva metafizicei şi a absolutului. Pornind la cucerirea materiei şi a cosmosului, omul modern, pentrucă a intenţionat

robirea „absolută" a fenomenului, s'a lovit de „pragul transcendenţei", a cunoscut deci atât cât omeneşte a putut să cunoască, prin urmare incert şi relativ. Relativismul fenomenist, datorită în deosebi acelei invitaţiuni către gnoseologie, adresată spiritelor veacului trecut de către Fichte şi Hegel, ca o reacţiune împotriva „numenului" kantian, — l-a determinat pe omul scientifist modern să decreteze incertitudinea, apoi inexistenţa absolutului, adică tocmai a *spiritului metafizic*, datorită căruia relativismul a putut fi achiziţionat pentru cercetările lumii empirice. Nici o concluzie nu se poate trage însă, cu privire la soarta absolutului şi a metafizicei, din constatarea epocei noastre că materia este într'o perpetuă schimbare şi varietate, că fenomenul oferă o diversitate şi o instabilitate fără sfârşit. Această „descoperire" a ştiinţei moderne, era un postulat tragic de mult admis de filosofia vedică, cu multe mii de ani în urmă. Impotriva „răului metafizic" filosofia post şi prevedantică a recomandat tot felul de ritualuri, toate având drept supremă finalitate realizarea transcendenţei omului prin unificarea haosului [1]). Aceiaşi temă o are în vedere Schopenhauer atât în „Lumea ca voinţă şi reprezentare" apoi în „Fundamentul metafizic al moralei", când se referă expres la „principiul individuaţiunii", fruct blestemat al voinţei omeneşti de a trăi, a cărui funcţiune este fărămiţarea la nesfârşit a cosmosului.

Fernand Mallieux scrie următoarele rânduri adevărate despre ceiace s'ar putea numi, oarecum paradoxal, (dacă judecăm cu mintea empiriştilor), funcţiunea metafizică a incertitudinei: „Este îngăduit de a spune că metafizica ne relevă incertitudinea afirmaţiunilor noastre; o astfel de îndoială este salutară şi virilă; este adevărat că posibilitatea noastră de a şti se termină într'un ansamblu imens de ipoteze; dar trebue să mergem fără teamă până la limitele clarei cunoştinţe. Prima îndatorire a filosofiei este astfel o îndatorire morală; cea mai mare obligaţiune, este aceia de a cerceta" [2]). Incertitudinea este deci mai hotărîtoare decât certitudinea în ceiace priveşte stimularea energiilor spirituale pentru cunoaşterea adevărului. Am zice că, potrivit ţinutei filosofice a omului în faţa universului, incertitudinea este „mai metafizică" decât certitudinea, funcţiunea ei identificându-se cu impulsiunea originară spre cunoaştere pe care o aflăm la baza spiritului nostru. Aici, în lumea fenomenală, despre certitudine şi absolut nu se va putea vorbi niciodată decât impropriu, poate doar pentru a mângâia orgoliul, istovit de cercetare, al omului cunoscător. Importantă este însă atitudinea activă prin care spiritul tentacular al individului răspunde cognitiv, necunoscutului ferecat. Impresionat, desigur, de grandoarea universului, omul reacţionează prin procesul de conştiinţă pur metafizic ce caracterizează în exclusivitate fiinţa umană, adică prin

cunoaştere. Este o greşită înţelegere a metafizicei şi trebue denunţată vehement, aceia că individul este astfel dotat filosoficeşte încât „acceptă" pasiv destinul anonim care i se oferă. Omul nu „acceptă" nimic fără să caute, în prealabil, să cunoască fenomenul care îl intrigă şi îl domină. Aceiaşi imperioasă lege metafizică interioară, care îl îndeamnă să cerceteze şi să cunoască la infinit, îl obligă, prin efectul celeilalte vocaţiuni, tot atât de metafizic înscrisă în spiritul nostru, să se opreasca undeva, să nu poată cunoaşte tot. Cu alte cuvinte, cunoaştem ceiace se poate cunoaşte, dar nu cunoaştem însăşi cunoaşterea. O atare posibilitate ar echivala desigur cu descătuşarea omului din ferecarea prometeică ce i-a fost hărăzită şi cu înscăunarea lui în zona transcendenţei. Tocmai această „uzurpare" şi „detronare" a încercat-o empirismul fenomenist modern, evident fără nici un rezultat.

In istoria gândirii, omul a exagerat alternativ atitudinea sa metafizică. Filosofiei budhiste a „resemnării" i-a urmat una a cunoaşterii absoulte, — şi Parmenide mai degrabă decât Platon poate fi considerat reprezentantul acestei direcţii. Teologia creştină, trăită metafizic în scolastica medievală, a însemnat, sub o altă formă dogmatică, revenirea la starea de acceptare pasivă a lumii. Semnul eliberării active a spiritului de sub opresiunea teologică a dogmatismului medieval, l-a readus Descartes, pentruca, foarte curând, Spinoza să revină la teologia monistă. Criticismul kantian a instaurat un dualism pe care noi îl credem necesar pentru firea metafizică a omului. Fichte, Hegel şi Schelling însă, l-au exagerat într'atât, încât a ajuns starea celui mai decadent monism materialist pe care l-a înregistrat istoria filosofiei. O cuprindere aporetică [3]) asupra întregei teme a relativismului modern ne va convinge apoi că gândirea pluralistă a epocei noastre, reprezentată teoretic de Charles Renouvier, W. James, F. C. S. Schiller şi ceilalţi neorealişti americani, nu reprezintă alt lucru decât un monism al materiei şi atât.

Reţinem de aici că în faţa necunoscutului din lume, omul n'a rămas niciodată realmente inactiv şi resemnat. Metodologic, a interpretat fenomenul şi absolutul, sau a reacţionat împotriva acestora. Vladimir Jankélévitch observă într'o lucrare recentă [4]) că „metafizica nu este atât mirare cât criză a conştiinţei". In faţa realităţii ascunse omul nu trece neutral, mai departe, săltând din umeri. De teamă, din curiozitate, pentru a satisface o profundă chemare de libertate, mai bine zis de eliberare de sub tirania materiei, sau poate sub imperiul altor exigenţe ale spiritului său, individul cel mai sceptic „se interesează" dacă nu de realitatea ultimă, dar, cotidian, de realitatea aceasta fenomenistă, de care depinde biologiceşte. Viaţa îl obligă pe cel mai comod, ca pe cel mai intrigat individ, să participe

la cunoaştere şi prin aceasta implicit, să-şi exercite vocaţia metafizică. Nu fără dreptate se spune în mod banal că fiecare om „îşi are filosofia lui".

Jankélévitch face următoarea întrebare, tot atât de simplă cât de justă: „Existenţa, această existenţă care ne este dată ca ceva foarte natural, ca cea mai evidentă şi cea mai generală dintre toate faptele—existenţa aceasta *se arată dela sine?*" [5]). Evident că nu. Şi pentrucă nu „i se arată", fiecare se comportă activ, prin actul cunoaşterei, faţă de realitate, mai mult sau mai puţin metafizic însă, în orice caz, ca atare. A filosofa însemnează deci în genere a se comporta în raport cu universul şi viaţa ca şi cum nimic nu ar veni dela sine. „Contingenţă sau realitate, există în real ceva care trebue să fie justificat" [6]).

Cât este de vast însă, orizontul cognitiv al omului? Am afirmat că, potrivit vocaţiei lui metafizice, el încearcă a cunoaşte *tot* şi în mod *absolut.* Atât ceiace empiric şi logic poate înţelege, dar totodată şi ceiace „ar mai putea să fie" ceiace el presupune că există şi întârzie să i se descopere. „Ceiace n'a existat încă dar ar fi putut să fie, capătă deopotrivă un mod existenţial propriu" scrie Dominique Parodi [7]). „Există astfel un fel de eficacitate şi o funcţiune a *lucrurilor imaginate* în ansamblul vieţii mentale ca şi în matematică, — şi o realitate a irealului" [8]). Câtă influenţă are această „realitate a irealului" asupra aptitudinei metafizice a omului, se înţelege uşor. Martin Heidegger, căruia i se datorează prestigiul teoretic al filosofiei existenţiale [9]), extinde nelimitat câmpul cunoştinţei, cuprinzând aici chiar neantul. Vom avea prilejul să revenim atât asupra funcţiunei metafizice a incertitudinei cât şi asupra funcţiunei metafizice a „nefiinţei". Asimilarea neantului în regiunea existenţialului de către Heidegger, poate fi socotită însă drept o adevărată revoluţie în istoria filosofiei. Iată rândurile din „Was ist Metaphysik": „Gândirea, care este întotdeauna o gândire *despre ceva,* ar trebui, *în măsura în care* este o gândire despre *neant,* să acţioneze în sensul esenţei proprii a acestuia". Apoi: „definim (neantul) drept un *lucru negat.* Or, potrivit doctrinei suverane şi neviolate a Logicei, *negaţia este o operaţie a înţelegerii.* Cum atunci am putea pretinde în problema neantului, în ceiace priveşte însăşi tema posibilităţii acestei chestiuni, să dăm vacanţă *înţelegerii?*" [10]). Intrebarea lui Heidegger este într'adevăr nouă: „Oare nu există neantul decât pentrucă există „*nu*"-ul, adică negaţia? Sau este tocmai contrariul? Nu există negaţie şi „*nu*", decât pentrucă există neantul? Noi afirmăm aceasta: neantul este, originar, anterior lui „*nu*" şi negaţiei"... [11])

Cu alte cuvinte înseamnă să ne scuturăm pur şi simplu de acea superstiţie logică, datând dela Heraclit şi dela Parmenide, potrivit căreia nu există decât „fiinţa" adică ceiace se poate cunoaşte fiindu-ne dat prin raţiune. Parmenide decretase cate-

goric „inexistenţa" nefiinţei. In „nefiinţă" rămânea totuşi realitatea pe care gândirea logică n'o putea percepe. Introducerea punctului de vedere existenţial în teoria cunoaşterii sub forma radicală pe care o susţine Heidegger, atât cât să implice, în preocuparea metafizică a omului, *tot ceeace există*, indiferent dacă logic sau în altfel ajungem să ne convingem despre această existenţă, nu constitue oare un indiciu în plus că omul n'a renunţat niciodată să pătrundă în misterul realităţii, cât mai adânc ? Şi nu urmează să spunem că problema certitudinei tot atât cât problema incertitudinii, fiinţa deopotrivă cu nefiinţa, sunt principii metafizice fundamental necesare spiritului omenesc ?

Când, într'o lucrare destul de veche, E. de Roberty îşi propune să trateze sociologic şi psihologic aporia necunoscutului, adică potrivit mijloacelor de investigaţie filosofică ale epocei trecute, nu poate anula totuşi funcţiunea „necunoscutului latent". „Ştiinţa actuală protestează, deşi slab, împotriva acestor temeri nesusţinute şi combate teoria necunoscutului ca o ipoteză care rămâne sterilă şi neverificabilă atâta vreme cât n'a trecut prin sita ştiinţei particulare (pozitive n. a.). Noua psihologie, puternic ajutată de sociologie, de istoria filozofiei şi a ştiinţelor, descoperă cauzele ascunse ale acestor iluzii şi încearcă să demonstreze caracterul lor tranzitoriu, dar cunoaşterea actuală nu poate merge mai departe ; ea nu poate efectiv,

să ia locul cunoaşterii viitoare" [12]). Acel „necunoscut latent" de care vorbeşte Roberty este vestigiul valoros al instinctului nostru metafizic. Sunt încă adevărate rândurile lui Fouillée : „Veridică sau falsă, există o interpretare speculativă a rezultatelor ştiinţei şi această interpretare este de resortul unei ştiinţe superioare : nu este matematicianul, astronomul, chimistul sau psihologul care o va putea face. Finalitate, mecanism universal, determinism universal, evoluţie universală fără început şi fără sfârşit, acestea sunt concepţiuni metafizice, al căror examen şi a căror critică nu are nici un raport cu studiile ştiinţelor speciale" [13]).

CUNOAȘTERE ȘI CERTITUDINE

1. — Ideea unificării realității

Un autor modern [1]) observă cu destulă dreptate că drama omului este deslănțuită paralel cu drama cunoașterii. Omul nu se poate sustrage cunoașterii, este sigur că el trebue să cunoască, la aceasta îl obligă vocațiunea fundamentală a spiritului său. Pe de altă parte însă, nu este mai puțin adevărat că potrivit aceleiași exigențe interioare, omul vrea să cunoască tot și anume în mod absolut. Metodologic și atitudinal sistemele pe care ni le oferă autorii sunt diferite, alte ori deadreptul opuse. Dacă asupra necesității cunoașterii toată lumea este de acord, soluțiunile care s'au propus, dela vechea filosofie vedică până în zilele noastre, pentru a *unifica* realitatea, prin cunoaștere, sunt însă contradictorii.

Menținând în acest cadru de idei ipoteza dualismului necesar la care ne oprisem anticipativ, este natural să decidem că omul nu va înceta niciodată să caute „centrul" universului, iar realitatea va fi întotdeauna haotică, variată, și mai cu seamă variabilă la infinit. Principiul unificării, acela al spiritului metafizic-uman, va duce o luptă continuă cu principiul fărămițării, acela al materiei, al fenomenului, a cărui *realitate* și necesitate existențială pare să fie tot atât de metafizică. Reluând o veche și tristă constatare a filosofiei vedice, am văzut că Shopenhauer postulase principiul individuațiunii la baza cunoașterii, recunoscând implicit prin aceasta destinul implacabil care apasă asupra omului. Pe de o parte, intuind idealul, deci nădăjduind într'o împlinire a unității cosmice, în stare să pună ordine definitivă în sufletul nostru și să ne dea o elementară certitudine, omul însetoșează după unitatea mult dorită, încercând s'o realizeze în toate planurile existențiale: gnoseologic, biofizic, etic, estetic, religios. Omul își dă seama, cu alte cuvinte, că unitatea lumii trebue refăcută, că fericirea și soarta lui depind de gradul în care isbutește să se apropie de centrul însuși al lumii, de Dumnezeu sau de altceva. Pe de altă parte însă, nu este mai puțin adevărat că, așa cum este făcută ființa umană, posedând deopotrivă, pe lângă tendința de unificare (aceia care i-ar putea revela certitudinea, absolutul) și vocația telurică [2]) a diversificării realității, — cunoașterea noastră va fi întotdeauna atenuată, mereu relativă, adversitatea metafizică între cele două tendințe ambivalente ale spiritului omenesc continuând fără întrerupere. Când So-

crate ne învaţă „să fim noi înşine" această maximă care străbate şi caracterizează întreaga filozofie elenică, trebue înţeleasă doar ca un îndemn de a regăsi realitatea ultimă şi unitatea lumii în spiritul omenesc, care o posedă originar, însă imperfect, pentrucă tot atât, de originar posedă şi instinctul material al diversificării fenomenului. Sf. Toma d'Aquino, cea mai sintetică minte gânditoare a evului mediu, denunţă adesea, cu tărie, instinctul „disociaţiei risipitoare" [3]), care dizolvă unitatea eului, împiedicând astfel normala lui funcţiune paradisiacă, unificatoare. Autorii spiritualişti, în deobşte mai optimişti, susţin posibilitatea realizării unei unificări a realităţii, aici, pe lumea aceasta. Lavelle afirmă că eul nostru, ursit să derive spontan un eu cognitiv, originar şi din fericire, este *unitar*. In realitatea imediată, faptul „ruperii" unităţii eului se întâmplă însă în mod obicinuit, fără să se întâmple totuşi cu necesitate implacabilă, cum vom vedea că susţin alţi autori. Lavelle precizează că disocierea eului, în urma efectului tentacular pe care îl exercită realitatea materială asupra spiritului, are loc în chiar cadrul „polifoniei conştiinţei". Dacă se admite că numai conştiinţa este matca gnostică a eului nostru, atunci trebue să recunoaştem că proprietatea caracteristică a conştiinţei este de a îngădui un mediu perpetuu de circulaţie spirituală, în virtutea căruia „toate vocile sufletului să corespundă şi să răspundă vocilor naturii exterioare." [4]) Prin

urmare, principial şi generic, conştiinţa este unitară, iar percepţia pe care aceasta o înregistrează „nu apare niciodată singură". Ea instaurează în noi „perpetue dialoguri între prezent şi trecut, între trecut şi viitor, între univers şi spirit, între ceeace gândim şi ceeace simţim, între ceeace simţim şi ceeace voim." [5]) Intre voinţă, afectivitate şi gândire, există deci, după opinia acestui autor, în *realitate*, o unitate deplină. Simon Frank un gânditor spiritualist modern, socoate deasemenea posibilă, o „cunoaştere vie" a realităţii. [6]) Spiritul *poate* stabili o „unitate metalogică" a realităţii.

Vom reveni asupra acestui curent modern în expunerea sumară pe care o încercăm mai departe asupra istoriei doctrinelor filosofice în raport cu ideea unificării realităţii, de care se leagă strâns ideea certitudinii şi deci a adevărului. In această privire de ansamblu este bine să remarcăm doar că autorii spiritualişti mai mult postulează „realitatea pură" şi „unitatea" decât o dovedesc. Diferenţa necesară între „lumea aceasta" şi „lumea aceia" este oarecum înlăturată. Din acest punct de vedere ei cad în extrema contrară empiriştilor fenomenişti şi poate, le încurajează atitudinea. Pentrucă, afirmând că „realitatea pură" este posibilă *aici*, nu însemnează oare a o degrada? Impotriva materiei, ca şi împotriva spiritului, lupta nu se duce contestându-le existenţa sau confiscându-şi fiecare reciproc domeniul celuilalt în propriul său profit, cum scrie spiritual Julien

Benda. Monismul spiritualist este tot atât de nemetafizic ca monismul fenomenist.

Ideea unificării realităţii, semnalată metafizic prin necesitatea existenţei contrariilor şi prin lupta acestora, o regăsim, aceeaşi, în toate planurile de activitate ale spiritului omenesc. In plan etic, lupta se duce între bine şi rău, în plan teologic factorii se numesc Dumnezeu şi demon, în plan metafizic, certitudine (absolut, fapt în sine) şi incertitudine (relativul, fenomenul). Incercările moderne cu privire la autonomizarea esteticei şi la fundamentarea frumosului ca ştiinţă proprie, reliefează aceiaşi opoziţie dintre realitatea vulgară şi frumos, de unde nevoia de a izola obiectul estetic în „planul ideal al semnificaţiilor". [7]). In sfârşit, în planul juridic, după cum vom încerca să arătăm într'un capitol întreg, *realitatea* are a fi căutată tot în raport cu ideea unificării, prin efectul conflictului dintre datele realităţii fenomenale şi exigenţele logico-formale. Forma, în ştiinţa dreptului, nu pare să capete justificare decât prin raport la funcţiunea metafizică a unificării realităţii, pe care o traduce în relaţiunile sociale. Ideea de justiţie reclamă acelaşi fundament filosofic pe care îl are ideea de frumos, fiecare realizând respectiv echilibrul social şi simetria fenomenală.

2. Unificarea prin suferinţă. Filosofia vedică.

Când Aldous Huxley scrie într'o lucrare fără valoare ştiinţifică propriu zisă [1]) că binele se realizează în starea de perfectă unificare a omului cu sine prin separarea de circumstanţial, desigur că exprimă ca un virtuos diletant o idee străveche, a cărei geneză şi putere de circulaţiune le cunoaşte relativ. Ideea unificării realităţii prin efectul sintezelor conştiinţei individuale, a putut apare filosofiei vechi indiene drept singura „cale" a mântuirii de „răul ontologic" al haosului. [2]) Că viaţa profană cotidiană este iluzorie, de acest lucru ne învaţă atât filosofia *Vede*-lor cât şi întreaga spiritualitate „revoluţionară" post-vedică şi, în genere, oricare sistem al practicilor simboliste pe care l-a cunoscut istoria religioasă şi metafizica orientală. In mod cu totul general, mistica indiană afirmă că suferinţa omului provine din faptul că el participă la o viaţă variată, pluriformă, dinamică [3]) şi haotică: viaţa profană. De această viaţă trebue să fugim, trebue să căutăm *realul*, nu iluzoriul, efemerul. Dar ce este acest *real* în mistica indiană şi cum se poate înfăptui practic tendinţa către el deci către absolut? Din moment ce se opune vieţii profane iluzorii, a cărei caracteristică este *varietatea haotică*, „realul" cată să aducă *unitatea* desăvârşită în spiritul omului. Cu adevărat real nu este însă decât „sacrul". Tot ceiace există în afară de zona sacră este „nereal",

adică efemer, neînsemnat, relativ. Pentru a „realiza" *realul*, adică „sacrul", spiritualitatea indiană vedică recomanda principial mistica ritualurilor, a jertfelor. [4]). O serie de reforme mistice şi de speculaţiuni metafizice au încercat însă să descopere „realul" altfel decât prin sacrificiile cunoscute dela adepţii cultului Veda, altfel decât cum Brahmanii obişnuiau să îl găsească. Spiritualitatea *Yoga*, apoi aceia *tantrică* şi celelalte posterioare vedantismului, se caracterizează prin tentinţa către *concret*. Toate încearcă să identifice sacrul şi deci realul, prin interiorizare, prin introversiune. Universul, pentru un practician al Yogii, nu mai este o aparenţă ca pentru un vedantist. Izolarea şi purificările lui continue (prin uzul unor metode dintre care cea mai cunoscută este aceia de a stabili un acord perfect între respiraţie şi organism printr'o ritmică invariabilă) — toate acele lungi şi dificile practici mistice, au un singur scop suprem : *a unifica*. Cea mai dificilă unificare este a respiraţiei *(pranayama)*. In locul respiraţiei obişnuite, neregulată şi variată ca şi viaţa profană, yoginul încearcă să obţină una ritmică, uniformă. [5]). Această stare unificatoare conduce nu numai la o „totală prezenţă" [6]) a corpului, dar şi la o concentrare psihologică (unificare) cunoscută ca atare şi de mistica chineză *taoistă*. „Scopul suprem este de a stabili un mod de circulaţie interioară a principiilor vitale astfel încât individul să poată rămâne într'o izolare perfectă şi de

nepătruns şi să poată menţine cufundarea indiferent la orice nedreptate sau injurie" [7]). A face deci ca organismul omenesc, datorită spiritualităţii yogice, să fie un corp închis, impermeabil, asemenea *cosmosului*, care după cum se ştie, a fost conceput de către toate culturile orientale ca o sferă perfect închisă, iată preocuparea acestor practici. „Este o întoarcere a omului către centru, sau altfel zis, o restaurare a centrului în om" observă d. Mircea Eliade. Unificarea corpului, a respiraţiei şi a conştiinţei, sunt însă doar primele rezultate ale practicilor *Yoga*. Unitatea *reală* a omului se obţine prin „omologarea" cu cosmosul. Am văzut că Yoga ajută să ieşim din viaţa profană variată *(haosul)* şi să devenim asemenea *cosmosului*. „A merge dincolo de iluzie şi de suferinţă, a deveni o *existenţă reală*, eşind din haos şi devenind cosmos, nu este numai o magică superstiţie". [8]) *Unificarea* şi *omologarea* au drept scop deci de a pune capăt haosului biologic şi mental al omului şi de a transforma Haosul în Cosmos. Opera omului cată a fi o „imago mundi", omul însuşi încercând să apară ca o „imitatio dei". Trebue să adăugăm că, deşi practicile preliminare ale yogin-ului tind la totala lui integrare în ritmul cosmic, totuşi scopul final al yogii este emanciparea *(moska, mukti)*, adică desolidarizarea omului de Cosmos. Insă numai după o integrare veritabilă în ritmul cosmic, te poţi emancipa, deci *transcende* valabil. Transcendenţa indiană în for-

ma ei perfectă, realizează prin urmare acest paradox : a face ca *a fi* să coincidă cu *a nu fi* [9]).

Paradoxul trebue interpretat astfel : a fi în cosmos, deşi însemnează o realizare excepţională comparativ cu starea mizerabilă profană *(a fi* în haos), totuşi o atare existenţă trădează încă o participare la fenomen, o încadrare în realitatea lumii acesteia. Nu trebue să uităm că toate misticile indiene sunt de acord în a identifica „realul" în „sacru" deci în planul religios, al credinţei. O veritabilă transcendere, o depăşire radicală a existenţei *acesteia,* pentru a trece „dincolo" în planul existenţei *aceleia,* însemnează aşadar o regăsire aievea a unităţii desăvârşite. A fi „dincolo", în realitatea supremă, pretinde, ca mai înainte printr'o purificare completă, a nu *mai fi* „aici", în exterioritatea cosmică, deşi exterioritatea cosmică este mult mai „unificată" decât starea obişnuită a vieţii profane, haotice. Mistica indiană menţine într'un fel distincţiunea dualistă pe care Parmenide, Spinoza şi chiar Descartes, au suprimat-o pur şi simplu, atribuind raţiunii omului calitatea divină de a cuprinde întreaga existenţă şi astfel să cunoască direct realitatea, datorită raţiunii atotputernice. Căci atât filosofia Vedelor cât şi spiritualitatea Yoga, apoi aceia tantrică, nu au recomandat adepţilor o prea mare încredere în posibilitatea raţiunii omeneşti. Dimpotrivă, toate acele ritualuri, diferite dela o mistică la alta, aveau aceiaşi precisă finalitate : tămăduirea de viaţă, ignorarea dorului pământean. In schimb, filosofia eleată a venerat raţiunea chiar mai mult decât trebuia. Ideea unificării, fără ca în fond să îşi piardă firul cronologic în istoria gândirii, este înlocuită formal cu aceia a certitudinii, adică a adevărului. Vechea filosofie greacă a încercat să rezolve problema unităţii lumii condiţionând-o de problema adevărului şi a eroarei, recte a certitudini şi a incertitudinii. Sub noua formă, să urmărim deci cum a evoluat până în zilele noastre drama omului prin raport la tendinţa de unificare a realităţii şi a cunoaşterii certe.

3. Parmenide şi unitatea existenţei.

Vechea filosofie eleată nu cunoştea deosebirea dintre eu şi non-eu, atât de familiară în discuţia modernilor. [1]) Mistica indiană, am văzut, nu numai că nu tăgăduise existenţa „nefiinţei", adică a lucrului existând în afară de percepţia noastră logică, dar căutase în tot timpul, adoptând ritualuri diferite, a se tămădui şi curăţa de răul pe care îl introduce materia haotică şi anonimă din afară, în existenţa omului. Increderea pe care gânditorii eleaţi au arătat-o raţiunii, i-a făcut să decreteze de o manieră oarecum despotică, posibiltatea omului de a cunoaşte *tot* ceeace exită şi anume cu certitudine. Adevărul, fiind criteriul cunoaşterii certe, deci absolute, preocuparea principală a eleaţilor a fost să-şi convingă discipolii

că o asemenea cunoaştere este accesibilă şi chiar necesară omului

Parmenide rezolvă simplu problema certitudinii, postulând următorul principiu: „Fiinţa (eul) există, nefiinţa (non-eul) nu există: nu vei putea eşi niciodată din acest raţionament" [2]). In acest sens, eroare, cunoaştere falsă, nici nu se poate concepe. „Nimic nu este fals" adaogă Protagoras şi Euthydeme. Omologarea dintre raţiune şi existenţă este desăvârşită în gândirea eleată. Unitatea materiei nu e contestată decât mult mai târziu. Parmenide îşi reprezenta universul ca o sferă materială şi, aparent, compusă peste tot dintr'o singură şi aceiaşi materie [3]). Prin urmare ceiace nu cunoaştem prin raţiune, nu există şi invers; tot ceeace există, cunoaştem prin raţiune şi încă de o manieră absolută, cu o certitudine categorică. Se înţelege cât de comod asiguraseră eleaţii atât unitatea desăvârşită a realităţii (dată ca atare de raţiune) cât şi soluţionarea problemei adevărului.

Insă nu numai în mod empiric, dar întrebuinţând chiar metoda logică, de care eleaţii au făcut atâta uz, se infirmă cu uşurinţă punctul de vedere, potrivit căruia lumea este astfel făcută şi mintea noastră astfel întocmită, încât nu există decât adevăr şi certitudine. Este deajuns să încercăm a dovedi că, alături şi deopotrivă cu „fiinţă", există „nefiinţa" — şi toată teoria parmenidiană s'a prăbuşit. Brochard judecă foarte clar:

„dacă eul posedă gândirea, el are viaţa; dacă are viaţa, are un suflet; dacă are un suflet, se mişcă, deci lumea este existenţă vie, mişcătoare: eul (fiinţa) este mobil" [4]). Şi atunci, dacă *totul* este mişcare, pentrucă *totul* este fiinţa, ştiinţa devine imposibilă deoarece ea se întemeiază în deosebi pe starea de repaos. Urmând pe Parmenide, ar trebui să afirmăm că ştiinţa nu există, ceeace ar însemna o flagrantă absurditate. Iată-ne deci obligaţi să admitem existenţa „nefiinţei", infirmând doctrina eleată. Platon şi-a dat cel dintâi seama de punctul vulnerabil al doctrinei lui Parmenide Ca să atenueze dificultatea pe care o remarcam mai sus, Platon ne învaţă că „mişcarea este repaos". In „Théetetis" şi „Sofistul", problema adevărului este discutată sub toate aspectele. „Intre repaos şi mişcarea eului şi a lumii este aceiaşi situaţie ca în visul copiilor, care doresc ambele situaţiuni dintr'odată" scrie Platon. In altă parte declară mai lămurit că „natura altuia, răspândită în tot, face fiecare lucru să fie altceva decât fiinţa, adică *nefiinţa,* în timp ce într'un alt sens, de vreme ce totul participă dela fiinţă (eu), se poate spune că totul este fiinţă". Remarcăm cât de confuz se exprimă Platon. Pe de o parte îşi dă seama corect că „totul nu există în raţiune cu certitudine", iar pe de altă parte menţine maxima fundamentală a întregei filosofii elene anume că totuşi „raţiunea măsoară existenţa". Cu alte cuvinte, Platon este nevoit să

consimtă că între eu (fiinţă) şi contrariul absolut al eului, adică neantul [5]), există un termen intermediar care este nefiinţa (non-eul). Şi non-eul este deci un lucru real. „Eul şi non-eul sunt aspectele corelative ale aceleiaşi realităţi", observă Brochard. [6]) Odată cu admiterea principială a „nefiinţei", trebue să admitem însă existenţa eroarei, a incertitudinei. Dacă pentru Parmenide şi pentru eleaţi această ipoteză era deadreptul imposibilă, cum explică însă Platon geneza eroarei? Prin „depărtarea de raţiune". Orice tendinţă a spiritului nostru care, în procesul cunoaşterii realităţii, ne îndeamnă să socotim lumea altfel decât aşa cum o „măsoară raţiunea", duce la eroare. „Când această operaţiune se face în tăcere, în suflet, de către raţiune, nu există (o altă) opiniune. Când dimpotrivă, această stare de suflet nu este opera raţiunii, dar a senzaţiei, cum să o calificăm altfel decât opera imaginaţiei? Imaginaţia este un amestec de senzaţie şi opiniune" [7]).

Două principii cardinale pentru tema noastră îşi fac loc din acest citat platonician. Primul, că eroarea naşte acolo unde intervine senzaţia, adică empirismul fenomenist, cum am zice cu un termen modern. Al doilea, că eroarea (incertitudinea) este echivalentă cu lipsa de unitate a realităţii. In sfârşit, că această lipsă de unitate (eroare, incertitudine) se datorează „imaginaţiei şi opiniunei" care îşi fac loc, în sufletul cognitiv, alături

de senina raţiune. Problema *libertăţii* îşi anunţă depe acum participarea la aporia certitudinei şi a eroarei. Platon vede în libertatea spiritului o anarhie a cugetului, conducând la „descentralizarea lumii". Din acelaşi citat mai reţinem că „gândirea discursivă este subietul eroarei" [8]), observaţiune de o extremă importanţă pentru concluziunile acestui capitol, logica analitică întrecând în stimă pe aceea sintetică în vremea fenomenismului empirist postkantian.

4. — Platon şi originea pluralismului.

Pentru a ajunge la unificarea realităţii, moniştii raţionalişti au putut adopta două metode. Una, este aceea „despotică", a lui Parmenide: a nega pur şi simplu diversitatea realităţii şi a materiei, deci a tăgădui implicit obiectul ştiinţei. A doua, întrebuinţată de Spinoza şi de unii contemporani, consideră varietatea fenomenală ca o simplă formă, un moment al „fiinţei unice". Această opiniune „îngădue" oarecum existenţa ştiinţei, căci judecăţile pot fi analitice [1]), fără ca faptul să producă vre-o consecinţă asupra unităţii lumii.

Platon nu şi-a însuşit nici una din ipotezele de mai sus. Din acest punct de vedere îl socotim ca pe adevăratul părinte al pluralismului. El întemeiază, cel puţin în germene logic, o veritabilă doctrină pluralistă. Pluralismul modern datând dela Charles Renouvier, W. James, F. C. S.

Schiller şi izvorît din constatarea pluralităţii materiei (a fenomenului), este mai degrabă un monism fenomenist, un monism al materiei. De altfel constatarea varietăţii materiei, susţinută în antichitate de Leucip şi Democrit, nu este deloc nouă. Democrit constatase pluralitatea atomilor fără ca prin aceasta să pretindă a susţine o doctrină „pluralistă". Materia, oricât ar fi de „plurală" şi de haotică, nu are decât un singur înţeles metafizic, o singură esenţă.

Platon prevede însă pentru fiecare lucru o idee corespunzătoare, deci o altă esenţă. Fiecărui obiect, susţine el, îi corespunde o „idee" care este o substanţă distinctă, ireductibilă în sine, oricare „idee" răspunzând unui lucru, deci având o existenţă proprie. Platon nu îngădue acel „amestec" al materiei într'o unitate desăvârşită cum făcuse Parmenide, cu totul nemotivat. Scopul pe care îl urmăreşte în lucrarea sa „Sofistul", este tocmai de a revendica locul pluralităţii şi al nefiinţei şi de a le pune în acelaşi rang cu unitatea şi fiinţa [2]). Dar atunci, cum reface Platon „unitatea lumii"? Cum mai distinge certitudinea de incertitudine, adevărul de eroare? Este cunoscută atitudinea sa estetico-morală. Participarea la Ideea de Bine, care este o idee calitativ superioară tuturor celorlalte „idei esenţe", acordă adevărul lucrurilor [3]).

Criteriul se anunţă insuficient. Mai întâi, nu ni se spune dece ideea de bine este esenţial superioară ideii adevărului, astfel încât să-i poată fi opusă ca o judecată de valoare. Platon recunoaşte existenţa obiectului ştiinţei, întemeiat pe starea de repaos şi ca atare urmează să-i admită atât specificitatea ca realitate obiectivă, cât şi identitatea materială. Incât nu vedem în ce fel ideea de bine este proprie pentru a fi luată drept criteriu al adevărului *ştiinţific*. Problema adevărului, intim legată de aceea a certitudinei şi a unităţii realului, în aspectul ştiinţelor empirice, este oarecum autonomă faţă de ideea de bine. Apoi eroarea în concepţia lui Platon este într'un sens negativă, ea isvorând dintr'o „ignorare a moralei" dacă nu cumva chiar dintr'o ignorare a logicei, cum observă Victor Brochard. Pe de altă parte, Platon menţine însă principiul general al filosofiei elene, anume că „raţiunea măsoară realitatea". O măsoară şi o cunoaşte bine, perfect şi complet, după opinia platoniciană, prin efectul *dialecticei*. Tot o cunoaştere completă pare să fie însă şi „asocierea rea" a judecăţilor, deci dialectica ajută tot atât de mult eroarei cât şi adevărului, iar criteriul „binelui" nu poate deosebi nimic serios, pornind dela o bună dialectică. Şi atunci, „sau falsa judecată corespunde unei legături reale a faptelor şi atunci nu există eroare, sau trebue să renunţăm a mai identifica raţiunea cu realitatea" [4]). Am văzut că Platon însuşi surprinde, în chiar matca raţiunii cum „opiniunea şi imaginaţia" îşi fac loc, şi cu aces-

tea însuşi principiul libertăţii spiritului. Eroarea pare să devină astfel „o citadelă în care s'a refugiat libertatea". Victor Brochard remarcă just următoarea alternativă în care se află doctrina platoniciană, în raport cu problema certitudinei şi a eroarei: „sau admitem, ca Leibniz, că posibilul este alt lucru decât realul: atunci eroarea poate să fie explicată dar cu condiţiunea ca să intervină un principiu de libertate inconciliabil cu sistemul lui Platon; sau se susţine că tot ceiace e posibil este real (n. a. ca de ex. Spinoza): atunci eroarea se confundă cu ignoranţa, ceiace Platon refuză să acorde" [5]) Eroarea devine astfel nu o negaţiune, nu o „ignorare a moralei", dar ceva pozitiv, derivând din natura firească a raţiunii şi din existenţa certă a nefiinţei. Dacă logic eroarea este pozitivă, este pentrucă metafizic nefiinţa există [6]).

Reţinem că, introducând „nefiinţa" în sfera cunoaşterii, Platon a lărgit orizontul problemei fără să aducă un criteriu valabil pentru a găsi certitudinea şi deci adevărul, în nouile cadre ale cunoaşterii. Dimpotrivă, o analiză atentă a realităţii, l-a obligat să recunoască existenţa „opiniunei", a „senzaţiei" şi a „imaginaţiei", elemente inconciliabile cu exigenţa unificării realităţii. Pe deasupra, şi-a făcut apariţia ideea de libertate încă mai periculoasă decât aceste noţiuni, pentru unificarea realităţii. Era normal deci ca, întemeind metafizicește existenţa atâtor tendinţe centrifugale ale spiritului omenesc, Platon să nu mai poată „măsura realitatea cu raţiunea".

5. — Descartes şi criteriul clarităţii.

Impreună cu Duns Scot şi într'un anume sens, Descartes este mai puţin intelectualist decât oricare alt gânditor [1]). „Gândirea aparţine lui Dumnezeu, dela El o avem" susţine el în tot locul. S'ar fi putut deci să n'o avem.

Recunoscând în Dumnezeu pe autorul gândirii umane, problema cunoaşterii, a certitudinei şi a eroarei, se pune cu atât mai grav pentru Descartes. Pe deoparte experienţa îl face să admită că omul este subiectul unei infinităţi de erori, pe de altă parte însă, adoptă totuşi expres maxima vechei filosofii elene anume că „gândirea este măsura fiinţei". Nici nu s'ar fi putut altfel, când raţiunea este înţeleasă ca un atribut al divinităţii, dăruit omului ca atare. Atunci cum este posibilă eroarea, incertitudinea? Cum se explică lipsa de unitate a realităţii? De ce cunoaştem fals, din moment ce cu raţiunea cunoaştem? Descartes consacră acestor întrebări fundamentale întreagă „Meditaţia a IV-a", pagini numeroase din „Discursul asupra metodei" şi o mare parte din „Scrisorile" sale. Ne interesează în special acelea prin care a răspuns criticelor, uneori foarte îndreptăţite, pe care le-au adus sistemului său: Hobbes, Grassendi şi autorul rămas necunoscut care iscălea Hiperaspites.

O primă soluţiune ar fi următoarea: incertitudinea este pur şi simplu o absenţă a cunoaşterii, o negaţie, o ignoranţă. Omul nefiind el însuşi „fiinţa suverană", dar având împrumutată raţiunea dela Aceia, este natural să-i lipsească ceva. Brochard observă însă, foarte atent, că eroarea nu este *lipsa unei perfecţiuni,* ci ea *este* o imperfecţiune. Descartes însuşi o consideră drept „privaţiunea unei cunoştinţe pe care trebue să o am" [2]). Prin urmare, deşi Descartes nu spune că eroarea este ceva pozitiv, totuşi, metafizic vorbind, incertitudinea ca şi nefiinţa, eroarea ca şi adevărul, sunt admise ca existenţe reale: afirmaţie făcută indirect atât de filosofia vedică, apoi de Platon; iar funcţiunea lor haotică trebue cunoscută şi pe cât posibil atenuată prin stabilirea unui criteriu în stare să conducă la certitudine, la unificare. Aşadar, dacă şi în gândirea cartezianã, eroarea *este,* dacă incertitudinea *este,* cum să explicăm „acest defect al lui Dumnezeu"? Descartes distinge *înţelegerea* de *voinţă* [3]). Înţelegerea este pasivă şi limitată, voinţa este însă liberă şi infinită în noi ca şi în Dumnezeu. Dar voinţa omului se deosebeşte totuşi esenţial de aceia a divinităţii. Voinţa divină este „indiferentă în sine", ea *creiază* singură obiectul (adevărul), printr'o determinare spontană [4]), fiindcă nimic nu îi este anterior Voinţa omului nu poate însă creia adevărul sau eroarea, ea nu poate decât să le *recunoască,* „să le creieze deci într'o oarecare

măsură pentru sine însăşi prin aprobarea pe care le-o dă" [5]). De ce cunoaştem însă incert, de ce practicăm eroarea? „Pentrucă ne gândim că este un bine de a proba prin aceasta libertatea opiniei noastre exprese" [6]) (la liberté de notre franc-arbitre). Eroarea rezultă astfel din disproporţia care există între înţelegere şi voinţă. Ea vine de acolo că, având o inteligenţă mărginită, suntem însă dotaţi cu o voinţă mult mai amplă. Dar, în afară de aceasta, eroarea se datoreşte în deosebi faptului că la un moment anumit „facem o rea întrebuinţare a liberului nostru arbitru" [7]). Insă, care este criteriul cunoaşterii certe, cum ştim că am identificat adevărul şi implicit eroarea?

Descartes introduce ideea *clarităţii.* Acea cunoaştere este adevărată, care este clară. Scrie astfel în „Discours de la Méthode" : „Ne comprendre riens de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de la mettre en doute" [8]).

Nu fără dreptate Léon Brunschvicg critică acest „postulat arbitrar" al clarităţii. Fiind vorba de claritatea spiritului *omenesc,* ce criteriu superior poate oferi o atare valenţă intelectuală despre care Descartes însuşi nu mai poate afirma că este de esenţă divină, deci în stare a se opune, unificator, realităţii fenomenale? Rândurile lui Brunschvicg cu privire la criteriul cartezian sunt bine întemeiate : „or, pentruca omul să se libe-

reze astfel de îndoială, pentruca să depăşească obsesia acelui spirit insuficient (malin génie), care îi reprezintă cercul vicios pe care îl implică afirmaţiunea imediată a realităţii cunoştinţei sale, el va trebui să descopere în fundul raţiunii *ceva care nu este uman,* [9]) ideea simplă a unei perfecţiuni infinite, de o înţelepciune desăvârşită şi de o putere absolută, în raport cu care să suspende transparenţa intelectuală a unui univers fizic, şi din care să deducă legitimitatea unei cosmologii *apriori*" [10]).

Dacă *ideea clarităţii* este destul de fragilă şi criticabilă, însă trecând peste obiecţiunea că ea nu oferă o valoare „în sine" pentru a putea aprecia realitatea, în chiar ordinea intimă a gândirii carteziene, o altă dificultate se arată : de ce Dumnezeu nu ne-a creiat astfel în cât să judecăm clar şi distinct, deci să cunoaştem cu certitudine, realizând unitatea realităţii, — scăpându-ne de sub osânda eroarei? Descartes este, de astă dată, pe aceiaşi linie de afirmaţiuni cu Spinoza. El susţine că răul „fiind posibil", trebue să fie realizat; lumea, conţinând (metafizic n. a.) răul, este mai perfectă decât dacă nu l-ar conţine [11]).

Dar această afirmaţiune menţine tocmai acel dualism metafizic necesar pe care îl remarcasem dela început, în lume. El este, în orice caz, incompatibil cu ideea „raţiunii divine".

Descartes mai încearcă o altă fundamentare dialectică a voinţei: „voinţa tinde întotdeauna

către bine, nimeni nu-şi vrea răul". Cu drept cuvânt Victor Brochard opune acestui raţionament, asemănător susţinerilor lui Socrate şi Platon, următoarea obiecţiune: „este aici o confuziune, eterna confuziune comisă de toţi metafizicienii, cari, admiţând într'un grad mai mare sau mai mic identitatea dintre fiinţă şi gândire, absorb subiectul în obiect" [12]). Rezumând oarecum istoria gândirii până la Kant şi anticipând asupra criticei pe care o vom face fenomenismului postkantian, ne tentează următoarea observaţiune: înainte de Kant, dela filosofia eleată până la apariţia „Criticelor", subiectul fusese absorbit în obiect, în sensul că eul fusese confundat cu existenţa dată în gândirea logică. După Kant s'a menţinut confuziunea: numai că de astă dată asistăm la absorbţia eului în materie, în fenomen, în empiric [13]). Pe de altă parte însă, nu este mai puţin adevărat că vechea confuziune a eului cu „fiinţa" gândirii logice, reapare, recrudescent, în filosofia monistă postkantiană [14]). Faimoasa maximă „adequatio rei et intellectus" o regăsim ca atare, în diverse ipoteze, fenomeniste sau absolutiste, atât înainte de Kant, dela Parmenide până la Spinoza, cât şi după Kant, până la Bergson [15]).

Descartes numeşte „ideea clară şi distinctă", *evidenţă*. Obiecţiunea lui Brochard este şi de astă dată întemeiată: „a cunoaşte evident este alt lucru decât a cunoaşte în mod distinct; a cunoaşte

evident însemnează a-şi încredinţa sieşi evidenţa, însemnează a crede“ [16]).

Hobbes avea la rându-i, dreptate, scriindu-i lui Descartes că: „o mare claritate de înţelegere“ nu poate fi un criteriu al adevărului fiindcă erorile se prezintă adesea sub o formă clară, impecabilă. Am zice chiar că ceiace „autentifică“ realitatea erorilor nu este decât claritatea lor dialectică. Descartes ca şi Spinoza se apără dogmatic, negând pur şi simplu că acei care se înşeală „pot avea idei distincte“.

Ce trebue să spunem atunci de ideile false din fizica marelui gânditor, care lui i-au apărut atât de „clare şı distincte“ şi pe care totuşı fizica modernă le-a semnalat a fi erori „evidente“? Descartes invoacă proprietatea gândirii în cunoaştere, indiferent de consecinţele excesive şi improbabile la care conduce o asemenea atitudine intransigentă. Susţinând omnipotenţa raţiunii în cunoaştere, se mai afirmă în acelaşi timp cu principiul libertăţii, necesitatea dovedirei existenţei [17]) şi totodată, origina divină a gândirii. Cât de puţin „liber“ este eul nostru, atunci când îl reducem la raţiune se poate constata: el va fi întotdeauna prizonierul rătăcitor al eroarei şi al incertitudinei, derivate fireşti ale exuberanţei logice.

In ceiace priveşte criteriul logic propus de Descartes în cunoaşterea realităţii (claritatea, distincţiunea) trebue să remarcăm, de asemenea, că

prea se pune accentul pe *formă*. Evident, cel puţin pentru ştiinţele pozitive, un criteriu cată să fie întotdeauna *formal*, adică logic. Insă în aprecierea realităţii şi a adevărului însuşi, el conduce la *aparenţă*, ne depărtează de „real“. Aşa cum rezolvă problema criteriului certitudinei nu numai Descartes, dar logicienii în genere, ni se pare că îi interesează nu identificarea adevărului însuşi, dar găsirea modalităţii convenabile pentru ca ideile despre cunoaştere să *pară* adevărate. Ii interesează deci *cum* să fie exprimate ideile („clare“, „distincte“ la Descartes), iar nu dacă ele *sunt* realmente adevărate. Un criteriu metafizic, unul al „realităţii în sine“ nu al realităţii convenabile gândirii logice, — cu alt termen: unul existenţial, nu formal logic, — vom încerca să reconstituim din contribuţia gândirii moderne, fenomenologice [18]).

Există un alt adevăr decât adevărul matematic sau logic. Este eroarea capitală a lui Descartes şi a şcoalei sale de a nu fi recunoscut această distincţiune. Un lucru poate să fie adevărat în sensul cartezian al cuvântului adevăr, fără să fie real [19]).

Dacă Descartes distinge câteodată *esenţa* de *existenţă*, face rău însă că judecă existenţa după esenţe, adică după definiţiuni logice. „Esenţele“, „ideile“ pot emite judecăţi de valoare asupra existenţei, şi în special asupra existenţei empirice

pozitive; nu este mai puţin adevărat însă că dacă ele ne învaţă cum există anumite obiecte ale cunoştinţei în spiritul nostru, este tot atât de legitimă întrebarea: dar esenţele cum există? Sau, făcând tabula rasa (în altfel decât Descartes) şi introducând punctul de vedere existenţial, până la origina originilor, asemenea lui Heidegger, nu suntem oare în drept să ne întrebăm: dar esenţele *există*? Atât despre „existenţa" ideilor logice cât şi despre modalitatea acestei existenţe, spiritul omenesc este liber să se întrebe. Această libertate nu i-o poate tăgădui nimeni şi cu atât mai puţin Descartes. Insă nu printr'un criteriu empiric vom putea să ne convingem despre „existenţa originară" a ideilor, pentrucă o atare problemă este sinonimă cu aceea a existenţei originare a spiritului: întrebare pe care nu o vom putea rezolva decât tot în raport cu *credinţa* şi *libertatea* primordială a eului.

Descartes a văzut lumea „perfectă" poate din consideraţiuni teologice. Ea *trebuia* să *apară* perfectă şi accesibilă omului prin cunoaşterea logică, din moment ce instrumentul probator şi cognitiv al realităţii era raţiunea, de provenienţă divină. Descartes recunoaşte că multe lucruri care „nu sunt" ar fi putut să fie în lume, „dacă voinţa lui Dumnezeu ar fi voit să le pună" [20]). Admite deci, deşi fără să mărturisească expres, — pentrucă această mărturisire i-ar fi sdruncinat sistemul „cunoaşterii geometrice", — alături de existenţa *rea-*

lă a adevărului (certitudine: tendinţa de unificare, de regăsire a centrului lumii) şi pe aceea a eroarei (incertitudine: tendinţa demonică a diversificării haotice a realităţii), tot atât de posibilă şi deci de aceiaşi necesitate, de aceiaşi reală intensitate şi de acelaşi ordin metafizic.

Efortul deductiv, moştenit dela Parmenide şi dela Platon, se arată insuficient pentru a cuprinde şi a înţelege realitatea. Dacă adevărurile matematice sau geometrice, dela care Descartes pornise în explicarea lumii, îşi puteau uşor verifica „realitatea" prin deducţie logică, o mare parte din lume, în special acea fizică, rămânea neexplicată, pornind dela postularea gândirii ca geneză absolută a realităţii.

Intre raţiune şi realitate nu poate exista o identitate deplină. Comentând opinia carteziană, Emile Meyerson observă: „dacă această concordanţă ar fi completă, dacă natura ar fi efectiv, în întregime, explicabilă, inteligibilă, ea ar putea să se constitue *apriori*. Căci termenul *inteligibilă* nu ar semnifica alt lucru decât: *reductibilă la elementele pur raţionale*" [21]).

Insă dacă „cercul şi elipsa" se explică, firesc, printr'un efort deductiv, logic, Descartes însuşi a trebuit să-şi dea seama despre necesitatea *experienţei* în explicaţiunea şi în cunoaşterea aspectelor fizice ale realităţii [22]). Superstiţia „raţiunii divine" era însă prea puternică pentruca să lase

un loc prea confortabil *experienţei*, în sistemul său. Ea nu intervine decât arareori, ca să decidă între oarecare consecinţe nelămurite ale principiilor logice, însă niciodată nu o aflăm la baza cunoaşterii [23]).

Certitudinea şi adevărul absolut pe care Descartes crezuse a le rezolva în mod strict deductiv şi prin aceasta, implicit, unitatea realităţii, n'au fost aflate. Rândurile lui Meyerson sunt obiective: „Opera lui Descartes constitue fără îndoială efortul cel mai prodigios pe care umanitatea l-a încercat în această ordine de idei. In faţa acestei construcţiuni colosale, ciclopeene, te simţi pătruns de un respect aproape religios. Dar, vai! acest palat este o ruină iremediabilă. Cine mai crede încă în vârtejurile (logice n. a.) carteziene, în cele trei materii elementare şi în părţile adâncite (ale spiritului n. a.) [24]), toate aceste lucruri pentru care el reclama o certitudine mai mult decât morală?“ [25]).

Intr'o substanţială lucrare despre Descartes, Karl Jaspers observă [26]) însă necesitatea eroarei în filosofie şi ca atare în gândirea carteziană: „trebue să medităm profund erorile comise cu atâta forţă logică (de către Descartes n. a.) pentru a evita repetarea lor şi pentru a pune gândirea la încercare“. [27]). Drumul care duce la o filosofie adevărată, nu poate să fie parcurs dacă nu s'a trecut „eroarea fundamentală“, crede acelaşi autor. Ipoteza dualistă a adevărului şi a eroarei, o semnalăm deci ca atare, în filosofia carteziană, socotind-o de o profundă necesitate. Impreună cu meritul de a fi postulat cel dintâi o gândire pură, detaşată de circumstanţă, posibilă în sine şi deductiv [28]), despre care Husserl avea să spună atâtea cuvinte de laudă, — ipoteza dualistă aşează gândirea carteziană în chiar centrul aporiilor metafizice.

6.—Spinoza: monismul teologic sau dogmatismul metafizic. Esenţă şi existenţă. Leibniz.

Ceiace apare deadreptul surprinzător în gândirea lui Spinoza este că pe de o parte el proclamă „realitatea“ esenţelor, adică a ideilor elaborate de raţiune, iar pe de alta tăgăduieşte categoric posibilitatea vreunei legături de cauzalitate între aceste esenţe şi *obiectul* din lumea exterioară.

Numai aparent Spinoza menţine dualitatea ideii şi a obiectului său. In realitate, această aparenţă acoperă o identitate desăvârşită între idee şi obiect, între esenţă şi realitatea extrinsecă. [1]). Din acest punct de vedere, doctrina lui se apropie uimitor de aceea a anticului Parmenide. In ce fel trebue înţeleasă dar, „realitatea“ ideilor, a esenţelor? Dece se susţine că ideile ascund intrinsec certitudinea şi adevărul ? [2]).

Ideea adevărată este conformă obiectului său, scrie Spinoza. „Dar pentrucă este adevărată, este conformă obiectului şi nu pentrucă este conformă

obiectului, este adevărată" [3]). Apriorismul teologic este evident. Nici nu s'ar putea altfel din moment ce „inteligenţa omenească, făcând parte din dumnezeire, este absolut infailibilă" [4]). In alt loc, ne încredinţează că „gândirea adevărată nu trebue să fie cunoaşterea unui lucru prin cauzele sale reale. Este deajuns ca să explicăm o idee printr'o cauză oarecare *ad libitum*" [5]).

Spinoza trebuia totuşi să îşi dea seama mai mult decât Parmenide că, pe lângă cunoaşterea certă, pe lângă adevăr, care este regula generală, există şi eroarea. Că adesea cunoaştem fals şi atunci ce trebue să mai spunem despre necesitatea inatacabilă a certitudinei şi a adevărului, când la fiecare pas ne convingem de realitatea amară a incertitudinei şi a eroarei? Cum este deci posibilă eroarea? „Dacă cineva se înşeală este că asociază nu idei, dar cuvinte care sunt imagini" [6]). Platon afirmase acelaşi lucru. Insă pentru Spinoza, care apără până la urmă prestigiul raţiunii, a spune că imaginaţia este isvorul eroarei însemnează a sdruncina serios „realitatea pură" a gândirii, pentrucă imaginaţia tot din raţiunea omului naşte. Spinoza afirmă deci că imaginea exprimă aceiaşi valabilă realitate, dar de o manieră necompletă [7]). Realitatea imaginată este mutilată, inadecvată, dar nu falsă. „A se înşela nu înseamnează a imagina ceiace nu există, dar a nu imagina ceiace există" [8]). Eroarea este deci o privaţiune şi o negaţie.

Pentruca să menţină identitatea dintre existenţă şi raţiune, Spinoza decretează ferm că existenţa nu poate să fie mai mare decât esenţa (ideea, raţiunea) şi, asemenea lui Parmenide, încearcă o deplină omologare a realităţii în gândire. Nu menţine nici măcar dualismul cartezian înţelegere-voinţă. Deşi aderă la distincţiunea pe care Descartes o făcuse între aceste două noţiuni protivnice ale spiritului nostru, însă poate pentru a păstra şi de astă dată unitatea deplină a cosmosului, prin derivarea lui din raţiune, scrie că „voinţa şi înţelegerea sunt unul şi acelaşi lucru" [9]).

Dar Spinoza a trebuit să-şi dea seama că *existenţa* (realitatea obiectivă extrinsecă) şi *esenţa* (ideile, raţiunea divină) — nu sunt unul şi acelaşi lucru. Mai bine zis, că existenţa nici nu derivă, nativ, din esenţă, că ea „există", în afară de raţiunea omului, masivă şi concretă, de sine stătătoare şi de o *„altă esenţă"*. Iar pe de altă parte, că *existenţa* depăşeşte în „întindere" esenţa, că ideile adesea „nu mai pot pricepe" şi motivă cognitiv, cu certitudine, realitatea.

Cu alte cuvinte, că nu se poate vorbi de o adecvare perfectă între esenţă şi existenţă nici din punctul de vedere cantitativ al cunoaşterii, nici calitativ. [10]).

Ce facem deci, cu „realitatea" existenţei? O tăgăduim, mai departe, discreţionar şi dogmatic, stăruind cu tărie în a crede că doar esenţele sunt „reale", fără să putem explica prea convingător în

ce consistă această realitate, sau încercăm o altă reconciliere a celor două noţiuni? „Dintre cele două idei de esenţă şi de existenţă, cea mai generală (cuprinzătoare n a.) este aceea a existenţei" scrie Albert Rivaud, un interpret de valoare al filosofiei spinoziene.[11]). Conştient de această ipoteză critică, Spinoza intervine cu o sinuozitate, am zice, iudaică. El consimte că există, „fiinţa imperfectă" inadecvată esenţei, — ceiace în mod normal ar duce la recunoaşterea existenţei „nefiinţei", — concluzie la care se oprise şi Platon — deci implicit la insuficienţa raţiunii de a cuprinde cognitiv întreaga existenţă, nefiinţa rămânând în afara percepţiei „esenţelor"; de aceia adoptă o soluţiune eclectică, penibilă din însuşi punctul de vedere al „bunei raţiuni": nu există „nefiinţa", există însă *minus-existenţa,* fiinţa imperfectă. Ceiace conduce la următoarea contradicţiune logică, semnalată riguros de Victor Brochard: „ideile inadecvate sunt adevărate, dar mai puţin adevărate decât ideile adecvate. In măsura în care sunt mai puţin adevărate, le numim false"[12]).

Prin urmare, deşi în fapt Spinoza nu recunoaşte incertitudinei şi eroarei o existenţă metafizică proprie, pozitivă, totuşi, prin atenuarea „perfecţiunei" şi a adevărului, adică prin eliminare şi prin negaţie, consimte la „existenţa" acestora. Ni se pare un simplu joc de cuvinte a spune că incertitudinea este o minus-certitudine sau eroarea un minus-adevăr, în loc de a da fiecărei noţiuni

valoare existenţială proprie, aşa cum de altfel pretinde şi exigenţa logică.

Incertitudinea, eroarea, lipsa de unitate a fenomenului sunt pentru noi o categorie existenţială proprie, cu identitate metafizică necesară, tot atât cât opusul acestora: certitudinea, adevărul, unitatea. Parmenide era cel puţin mai consecvent cu sine. In „despotismul" său metafizic, el tăgăduise fără drept de interpretare „nefiinţa", refuzând să admită orice termen intermediar între „fiinţă" şi „nefiinţă". El negase deci, nu numai existenţa „nefiinţei", dar chiar imperfecţiunea „fiinţei".

Mai „modern", Spinoza încearcă o conciliere a realităţii adevărate cu „realul" esenţelor, printr'un compromis incompatibil atât cu propriul său dogmatism metafizic, dar mai ales cu problema realităţii şi a adevărului. Deşi reclamă, adesea, distincţiunea dintre „imaginaţie" şi „înţelegere", punând eroarea în sarcina imaginaţiei, totuşi, până la urmă, îşi dă seama, asemenea lui Platon, că este imposibil ca imaginaţia să activeze fără concursul şi intervenţia înţelegerii. Brochard sesizează just următoarea propoziţiune din „De Intellectus Emendatione", echivalentă cu afirmaţiunea că eroarea este de ordin tot atât de pozitiv, cât adevărul. „Ideea adevărată se găseşte amestecată cu idei indistincte".[13]).

Referitor la problema voinţei şi a libertăţii, Spinoza este mult mai „teologic" decât maestrul său,

Descartes. Voinţa nu este nici liberă nici determinatoare. Funcţiunea „eliberării", funcţiunea totalei unificări sau împăciuiri a realităţii, o are doar esenţa divină. Nu există, în lume, nici o libertate, nici o contingenţă. Asemenea atribute ar fi inutile omului, nefiind de „esenţa raţiunii lui". Toate demonstraţiunile „Ethicei" repauzează pe o „necesitate" teologică inatacabilă [14]). Atitudinea lui pur deductivă poate fi explicată şi din împrejurarea că, neavând nici un fel de pregătire pentru ştiinţele fizice, Spinoza cunoştea însă foarte bine matematica. De aici excesiva şi exclusiva apreciere pentru logica deductivă. Descartes, spre deosebire de Spinoza, era deopotrivă matematician şi fizician: aşa se explică acel principiu de libertate în cunoaştere, pe care îl admisese timid, dar a cărui existenţă nu o putuse tăgădui.

Aceiaşi obiecţiune se adresează gândirii lui Leibniz. Fizician în primul rând, deşi adept al logicei deductive, deşi continuând în multe direcţii şi concluzii pe Spinoza, „mai înţelegător şi mai puţin absolutist decât acesta", el afirmă pe de altă parte, că există adevăruri contingente care pretind o analiză infinită şi cărora Dumnezeu singur poate să le cunoască necesitatea. [15]).

Insă distincţiunea între lucrul cognoscibil, accesibil omului şi acela rămas necunoscut, cu toate consecinţele pe care această distincţiune le aduce asupra problemei certitudinei, a adevărului şi a

eroarei, formează titlul de glorie al gândirii kantiene.

7. — Kant şi ipoteza dualistă.

„A justifica ştiinţa, compromisă de empirism şi a salva metafizica, luptând chiar în contra metafizicienilor, iată dublul scop al filosofiei critice", scrie Thèodore Ruyssen [1]), definind sintetic, obiectul „Criticii raţiunii pure".

Kant şi-a dat bine seama că o metafizică în sensul lui Parmenide, Platon, Descartes, Spinoza, Wolf, este imposibilă şi neconcludentă. Că raţiunea prin ea însăşi nici nu constitue nici nu exprimă obiectul fenomenal, dar că acesta este *în afară* de raţiune şi ca atare trebue înţeles şi cunoscut. Prin urmare, el dă pe deoparte dreptate empirismului inductivist şi eliberează fenomenul de sub tirania raţiunii care, de două mii de ani, pretinsese că îl deţine cognitiv, în exclusivitate. Nu există o intuiţie intelectuală suprasensibilă, în stare să ne învedereze realitatea direct şi în sine aşa cum crezuseră deductiviştii. Cunoaşterea şi unificarea realităţii prin procesul cunoaşterii, se întâmplă în modul următor: începe cu intuiţia sensibilă, incoherentă şi haotică, pe care sensibilitatea noastră o *unifică* pe cât posibil, datorită faptului că o percepe în timp şi în spaţiu, deci în cadre realizate; iar această cunoaştere şi unificare este posibilă în mod necesar pentrucă spaţiul şi timpul le avem *a priori* în conştiinţă. Intuiţia sen-

sibilă devine astfel, unificată în mod principal şi general, fenomen [2]). La rândul său, *fenomenul* este materialul cognitiv asupra căruia *categoriile înţelegerii* operează o nouă discernere şi unificare, transformându-l într'o condiţie mai realizată: aceasta este *experienţa*, în sens kantian, al cărei caracter ştiinţific se defineşte tot în raport cu ideea de unificare, pentrucă experienţa tinde să devină generală şi universală. Procesul cunoşterii nu s'a terminat. *Raţiunea* caută să impună o supremă unitatea experienţei şi, chiar dacă nu poate să realizeze în mod desăvârşit o ultimă sinteză, totuşi intuieşte chipul *ideal*. Deci „raţiunea se aplică în acelaşi fel conceptelor înţelegerii după cum înţelegerea se aplică intuiţiunilor sensibilităţii" [3]).

Fundamentând astfel gnoseologia, adică „metafizica naturii" cum o numeşte Kant, cunoaşterea fenomenală apare ca sigură. Mai există însă şi altceva, o altă realitate, în afară de aceasta fenomenală, al cărei proces tehnic de cunoaştere l-am schiţat mai sus? Mintea omului va putea să sesizeze vreodată alte realităţi dincolo sau deasupra fenomenului? La prima întrebare Kant răspunde afirmativ, la a doua categoric negativ. Există o „realitate trancendentă" *(numenul)*, există „lucrul în sine", a cărui cunoaştere rămâne însă inaccesibilă spiritului omenesc. Alegem următoarele rânduri din „Dialectica transcendentală" [4]) care ni s'au părut că exprimă mai sintetic întreaga problemă a cunoaşterii [5]) şi în mod evident, dualismul kantian: „cauza ne-sensibilă a acestor reprezentaţiuni ne este în întregime necunoscută, şi nu vom şti niciodată să o percepem prin intuiţie ca obiect: căci un obiect de asemenea natură n'ar putea fi reprezentat nici în spaţiu nici în timp (care sunt condiţiunile reprezentării sensibile) şi fără aceste condiţiuni nu vom şti să înţelegem nici o intuiţiune. Putem totuşi să numim obiect transcendental cauza pur inteligibilă a fenomenelor în general, aceasta pentruca să putem avea ceva care să corespundă sensibilităţii considerată ca o receptivitate. Putem raporta la acest obiect transcendental toată întinderea şi toată înlănţuirea percepţiilor noastre posibile şi să spunem că el este *dat în sine* anterior oricărei experienţe. Dar fenomenele, prin raport la acest obiect, nu sunt date decât în această experienţă, *şi nu în sine* [6]), pentrucă sunt simple reprezentaţiuni, care nu desemnează un obiect real decât ca percepţiuni, adică doar atunci când aceste percepţiuni se acordă cu toate celelalte urmând regula unităţii experienţii"... [7]).

Este printre rarele ocaziuni, când Kant se exprimă lămurit. Ce rezultă din rândurile de mai sus? In primul rând, că noi cunoaştem *mediat* nu *imediat* — şi anume prin mediul conştiinţei. Conştiinţa, raţiunea, înţelegerea, este matca posesoare a timpului şi a spaţiului, iar intuiţia sensibilă, odată căzută în percepţia conştiinţei, se

transformă. Conştiinţa o elaborează sub formă de reprezentare sau concept, prin urmare ceiace cunoaştem noi nu este *însuşi lucrul, lucrul în sine,* dar reprezentarea acestuia, aşa cum a fost „realizată" de mediul unificator al conştiinţei. Subiectivitatea conştiinţei, va împiedica deci totdeauna o cunoaştere *obiectivă,* a lucrului; *pe acesta însuşi,* nu vom ajunge niciodată să-l percepem în mod logic.

Concluzia este tristă, desigur. In ceiace priveşte ştiinţele pozitive, rezultatele se pot numi satisfăcătoare. „Fenomenul" este accesibil cunoaşterii şi chiar dacă el nu reprezintă lucrul în sine (numenul) ci doar reprezentarea aceluia, totuşi, pentrucă mai întâi funcţiunile apriorice (spaţiul şi timpul) apoi înţelegerea şi categoriile raţiunii, formal, operează deopotrivă şi le găsim tot astfel la toţi oamenii, ştiinţa este posibilă, *aparenţa* o cunoaştem toţi — şi în acelaşi fel [8]). Fenomenul, aparenţa, realitatea *aceasta,* urmează deci să fie exploatată şi cunoscută, pentrucă acest lucru *este posibil.* Din punctul de vedere al fenomenului, Kant ne asigură că există o adecvare între mintea omului şi realitate.

O atentă judecare a ultimelor concluziuni ale criticismului ne duce la convingerea că autorul lui nu acordă un credit tocmai atât de mare empirismului, cum cred unii autori, printre cari chiar Ruyssen. Este adevărat că în cunoaşterea

fenomenului pornim întotdeauna dela intuiţia sesibilă, dela experienţă; fără acest „aliment" al actului cognitiv, cunoaşterea nici nu ar fi posibilă. Insă intuiţia sensibilă, experienţa, vedem că sunt totuşi *posterioare* înţelegerii, pentrucă ele nu se învederează conştiinţei ca realităţi decât în măsura în care, *datorită funcţiunilor apriorice ale inteligenţii* (spaţiul şi timpul), intră ca atare în mintea omului. Prealabilă oricărei realităţi sensibile, prealabil *datului,* este funcţiunea *apriorică* a înţelegerii. Conştiinţa transformă materialul sensibil, datorită acestei funcţiuni apriorice ordonatoare şi unificatoare, din chiar momentul primului contact care se stabileşte între ea şi *dat.* Ca să devină cognoscibilă, materia haotică suferă, originar, efectul funcţiunilor apriorice ale conştiinţei şi ca atare se transformă, îşi pierde spontan proprietatea iniţială *(în sine),* şi apare astfel înţelegerii sub forma *mediată* în care a elaborat-o conştiinţa. Materia sensibilă empirică *nu mai este ea însăşi;* din momentul în care a devenit gnoseologică, a trebuit să renunţe la firea ei *numenală,* de vreme ce a eşit la lumina cunoaşterii. In acest sens trebuesc interpretate rândurile lui Emile Meyerson: „totuşi, această ştiinţă riguros empirică este o creaţie artificală, iar *ştiinţa* nu este exclusiv empirică; ea este totodată aplicaţiunea la natură, prin faze succesive, a principiului identităţii, esenţa înţelegerii noastre" [9]). In principiul identităţii, trebue să recu-

noaştem funcţiunea apriorică a conştiinţei, în sens kantian, şi dacă mergem mai departe: „esenţa" lui Spinoza, „gândirea" lui Descartes, „dialectica" lui Platon, „fiinţa" lui Parmenide şi a eleaţilor.

Revoluţia „copernicianã" kantianã se aflã însã de acolo cã, în vreme ce toţi acei deductivişti concepeau realitatea ca o emanaţiune a raţiunii, Kant a rezervat raţiunii doar procesul tehnic al elaborării formale unitare a experienţii, recunoscând materiei, la origină, o realitate şi o „fiinţă" proprie, alta decât aceea a gândirii.

Din acest punct de vedere Kant ne apare ca întemeietor al *dualismului.*

O rejudecare a criticismului din punctul de vedere existenţial, încercăm în altă parte a lucrării noastre, unde ne ocupăm de autorii acestui curent. Reţinem deocamdată următoarele concluziuni: în doctrina kantiană *există* originar şi esenţial. atât raţiunea, cu funcţiunile ei apriorice, cât şi materia, căreia se aplică unificator şi cognitiv, funcţiunile apriorice ale conştiinţei. *Există* deci, *metafizic vorbind:* adică din punctul de vedere al realităţii ultime, în sine, — atât esenţa (înţelegerea, conştiinţa) cât şi realitatea empirică [10]). Prin urmare, realitatea empirică are o *substanţă proprie.* Incetează, odată cu Kant, faimoasa legendă, datând dela eleaţi, că realitatea

(fiinţa) nu este decât o „secreţiune" a gândirii şi ca atare, fiind de aceiaşi calitate cu aceasta, nici nu există decât o singură substanţă: ideea, înţelegerea, esenţa. Monismul dogmatismului metafizic, atât de convenabil şi de facil, însă atât de inadecvat şi inconciliabil cu *existenţa,* este denunţat temeinic şi cu tărie de Kant [11]). Există, deopotrivă şi în acelaşi grad metafizic, două substanţe, două esenţe, sau mai bine zis esenţa (înţelegerea) şi substanţa (realitatea empirică, intuiţia sensibilă). Prima, ne ajută la cunoaşterea celeilalte şi datorită acestei operaţiuni, trecând realitatea empirică prin mediul conştiinţei, ne depărtează pentru totdeauna de *lucrul în sine,* de însăşi realitatea substanţei. Intr'o remarcabilă lucrare asupra „Evoluţiei gândirei kantiene" H. J. de Vleeschauwer [12]), — referindu-se la legea finalităţii oricărei judecăţi, stabilită de Kant, împlinită în cunoaştere mai întâi prin *finalitatea estetică* esenţial diferită de *finalitatea logică,* analizează caracterul celei dintâi, în care elementul subiectiv este singurul important. Vleeschauwer aminteşte, în legătură cu ipoteza kantiană, de osânda necesară a necunoaşterii obiectului, la care ne obligă finalitatea judecăţii, înţeleasă ca atare. Or „această parte subiectivă, care este reprezentarea (conformă finalităţii estetice) nu poate deveni niciodată o cunoaştere a obiectului însuşi" [13]). Raţiunea pură, cu funcţiunile ei, nu ne poate ajuta la cunoaşterea lucrului în sine.

„Raţiunea pură determină prin finalitatea sa date teoretice, dar cu condiţiunea de a nu fi raportată în mod nelegitim la constituţia lumei însăşi. Pentrucă raţiunea nu invocă *substratul metasensibil* în cunoaştere..." [14]). Dacă „substratul metasensibil" rămâne ascuns, acela sensibil, aparent, îl cunoaştem — ca atare ştiinţele naturii sunt posibile şi întemeiate.

Prin această nouă instaurare a „ordinei" în univers, gnoseologia (metafizica naturii) este aşadar bine susţinută, deşi ea traduce o veşnică staţionare în aparenţă, pentrucă fenomenul nu este însăşi substanţa reală a lumii, — iar metafizica pură, ca ştiinţă ce se ocupă cu aflarea lucrului în sine, deci cu cunoaşterea realităţii numenale, a eşit compromisă: o asemenea cunoaştere a substanţei fiind inaccesibilă omului, după opinia lui Kant. „Obiectul transcendental" nu este pe măsura puterii cognitive a conştiinţei noastre.

Este adevărat, autorul „Criticelor" acordă spiritului omenesc vocaţia *transcendentală*. Dacă nu putem cunoaşte „numenul" Kant îi rezervă omului facultatea de *a crede* în existenţa lui, însă niciodată această credinţă nu ne poate conduce la o deplină *transcendenţă*, distincţiunea dintre *transcendenţă* şi *transcendental* marcând întreaga dramă metafizică a omului [15]).

Dacă pe deoparte *trebue* să cunoaştem şi prin actul cunoaşterii, care este un act al

conştiinţei unificatoare, să transformăm substanţa în element cognoscibil, ceiace însemnează a-i denatura firea primară, numenală; pe de altă parte însă, nemulţumit de staţionarea perpetuă în aparenţă, adică în cunoaşterea fenomenală, singura posibilă, omul îşi intensifică efortul şi orgoliul, dorind şi nădăjduind totuşi, o cunoaştere certă a lucrului în sine. La ce atitudini ne poate conduce această ipoteză dramatică, însă veritabil metafizică? Vom continua să căutăm adevărul, certitudinea, realitatea ultimă, aici, în gnoseologie, în lumea cunoaşterii fenomenale, necesară ştiinţei, însă despre care Kant ne învăţase că n'are nimic comun cu substanţa în sine? Sau dimpotrivă, menţinând ipoteza dualistă kantiană, ne vom adresa tot spiritului nostru, conştienţi de insuficienţa lui dialectică în cunoaştere, însă pregătiţi pentru a-i solicita alte puteri, alte servicii, în alte zone, cu alte „categorii", decât acelea ale raţiunii pure, pentru aflarea adevărului?

8. — Hegel şi fenomenismul logic absolut. Monismul materiei. Reacţiunea kierkegaardiană.

O mistificare continuă a problemei absolutului şi a adevărului însuşi, însemnează filosofia postkantiană, în special contribuţia lui Fichte şi a lui Hegel. Amândoi aceşti gânditori şi-au dat seama de valabilitatea tezei kantiene, dar neavând nici profunzimea de spirit a lui Kant, poate nici răb-

darea acestuia [1]), au procedat la soluţionarea impasului necesar în care lăsase Kant teoria cunoştinţei, de o manieră tot atât de discreţionară ca aceia a anticului Parmenide.

De acord cu Fichte, care, se ştie, îi reproşase lui Kant că încurcă teoria cunoaşterii cu „mortăciunea" de *numen,* Hegel duce până la ultimele consecinţe credinţa prekantienilor în raţiune, ca măsură unică a realităţii. Nu numai că afirmă acelaşi spirit deductiv în cunoaştere, pe care îl aflăm, dela eleaţi până la Spinoza, dar, mai radical în anumite direcţiuni chiar decât autorii dogmatismului metafizic, — el solicită *exclusivitatea* metodei logice în problema adevărului, legând-o, eficient, de problema absolutului. Niciodată în istoria gândirii, dela Parmenide, nu s'a afirmat cu atâta tărie ca în filosofia idealistă postkantiană, că putem cunoaşte *in mod absolut* realitatea, prin aplicarea metodei logic-deductive. Este desigur interesant de remarcat, că din acest punct de vedere, adică al luptei împotriva *numenului,* revoluţionarul Nietzsche se află pe aceiaşi poziţie cu Fichte şi Hegel. Sarcasmul lui îl regăsim intact în rânduri ca cele următoare: „... trebue să mărturisim că eroarea cea mai nefastă, cea mai penibilă şi mai periculoasă care s'a comis vreodată a fost eroarea dogmaticilor, vreau să spun: invenţiunea spiritului şi a binelui în sine, făcută de Platon. Acum, că această eroare este depăşită, că Europa eliberată de acest coş-

mar îşi regăseşte respiraţia şi are cel puţin, un somn mai salvator, noi, care ne facem din vigilenţă o datorie, continuăm cu toată forţa lupta împotriva acestei erori" etc. [2]). Cum observă Meyerson, Kant indicase un drum normal, deşi conducând la ipoteza critică semnalată mai sus, în problema cunoştinţei şi a adevărului. Recunoscând pe deoparte că „există un acord între înţelegerea noastră şi realitate" — Kant observase însă, cu drept temei, că „acest acord este parţial, pentrucă, până la sfârşit, ne lovim de contradicţiuni pe care le numim antinomii. Realitatea este parţial inteligibilă şi cunoştinţa noastră ştiinţifică este amestecată de elemente apriorice şi de altele care sunt *a posteriori*".

Pentru Hegel, se pare că nu mai există nici un „dezacord" între realitate şi înţelegere. Identitatea dintre natură (realitatea exterioară) şi înţelegere, îi apare necesară, existenţa nefiind decât un produs al gândirii [3]). Cu alte cuvinte, raţiunea noastră *poate* produce, genetic, esenţial, realitatea sau mai precis: *numai* ea o produce. Rolul pe care Shopenhauer îl atribue *voinţei,* ca agent fatidic al construirii şi reprezentării lumii, Hegel îl adjudecă pentru gândire [4]). Este uimitor cum Hegel nu şi-a dat seama că *realitatea însăşi* nu poate fi acelaşi lucru cu reprezentarea acesteia prin intermediul spiritului nostru: că natura trebue să fie altceva decât percepţia noastră logică, contaminată de elemente subiective în chiar actul

cunoaşterii [5]), Hegel n'a consimţit niciodată [6]). Prin procesul logic al sintezei, el crede că putem cunoaşte *tot* şi în mod *absolut*. Pe deoparte se ignoră valoarea *experienţei* în problema cunoaşterii, — una despre care Descartes îşi dăduse seama cu mult înainte şi pentru care pozitivismul englez al lui David Hume reclamase locul proeminent. Contestând, în mod indirect, poziţia necesară pe care Kant o dăduse inductivismului şi experienţei în cunoaştere, Hegel revine aşadar la un apriorism sec, mai sec chiar decât al lui Spinoza. Pe de altă parte însă, fapt care trebue interpretat ca o adevărată impietate faţă de efortul pur metafizic pe care îl depusese Kant în „Critica Raţiunii Pure" — hegelianismul crede a rezolva, postulând metoda logică în cunoaştere, chiar problema absolutului, confundând grosolan logica cu metafizica.

Luptând contra „lucrului în sine", Hegel n'a înţeles că prin această atitudine nu face decât să ignore voluntar obiectul propriu al metafizicei. Martin Heidegger, în lucrarea sa „Kant und das Problem der Metaphysik" remarcă admirabil confuziunea dintre logică şi metafizică, operată de fenomenismul hegelian [7]). Iată rândurile lui Hegel din „Wissenschaft der Logik": „trebue sesizată logica drept sistem al raţiunii pure, ca sistem al gândirii pure. Acest domeniu este Adevărul, aşa cum este el, fără voal, în sine însuşi şi pentru sine. Incât, ne putem exprima

zicând că acest conţinut este prezentarea lui Dumnezeu, astfel cum este în eterna lui esenţă, mai înainte de crearea naturii şi a spiritului mărginit...". Comentând rândurile citate, Heidegger are desigur dreptate, când afirmă că „o uitare crescândă" a luptei metafizice dusă de Kant în „Critica Raţiunei Pure", caracterizează idealismul hegelian [8]). Hegel crezuse că ne putem face o idee despre „esenţa eternă", despre Dumnezeu, cuprinzându-L şi pricepându-L cu raţiunea suficientă, cu logica omului [9]).

Prin urmare, nu numai gnoseologia, adică ceiace Kant numise „metafizica naturii", este accesibilă spiritului omenesc. Demarcaţiunea dintre faptul posibil cunoaşterii noastre *(fenomenul* ca atare) şi ceiace nu este posibil (lucrul în sine, numen, substanţă, Absolut, Dumnezeu sau altceva) — a dispărut fără urme în „metafizica" hegeliană. Dacă în ceiace priveşte gnoseologia, Emile Meyerson se arată foarte sceptic cu privire la rezultatele obţinute de Hegel, de Schelling şi de ceilalţi adepţi ai idealismului fenomenist [10]), însă invocarea logicei în câmpul absolutului, adică al metafizicei, este desigur cea mai temerară şi mai nefastă în consecinţe, dintre susţinerile acestui curent de gândire. Nu numai că nu se „reabilitează" poziţia omului în univers, exagerându-i puterile spirituale, dar dimpotrivă, criticele empiriştilor radicalişti capătă o nesperată aparenţă de valabilitate de pe urma acestei

exagerări. Nu trebue să surprindă pe nimeni afirmaţiunea că idealismul „absolut" postkantian a fundamentat metafizic curentele materialiste ori numai empiriste, ale epocii noastre. Din moment ce nu mai există „lucrul în sine", adică şi altceva în afară sau pe deasupra înţelegerii noastre, de vreme ce spiritul omului *poate* cunoaşte *tot*, singurul obiect al cunoştinţei fiind *fenomenul*, care este accesibil până la urmă, în întregime minţii noastre, — momentului de exaltare raţionalistă dela jumătatea veacului trecut, era normal să-i urmeze un altul de tristă descurajare şi de acut relativism, de infirmare violentă a „metodei regine" — adică a raţiunii: care promisese să releve *tot*, dar nu isbutise să cunoască decât ceiace era în măsura înţelegerii omeneşti. Mai întâi pluralismul lui Renouvier, ca o detaşare netă de tot ceiace putuse fi credinţa în monismul absolut al spiritului [11]), apoi intuiţionismul bergsonian, ca o reacţiune împotriva metodei logice în cunoaştere, au fost: nu semnalele care au vestit „moartea absolutului", adică a substanţei în sine — despre a cărei existenţă şi realitate nu a mai fost vorba dela Kant — dar simptomele certe, la care trebuia să conducă fenomenismul logic hegelian.

Se înţelege uşor de ce numim acest curent fenomenism logic. Pe deoparte referindu-ne la observaţiunea fundamentală că Hegel nu s'a mai ocupat de *numen*, căruia i-a tăgăduit pur şi simplu existenţa — suntem înclinaţi să credem că el

n'a mai făcut metafizică, logica naturii neputând fi niciodată substituită metafizicei. Este adevărat, Kant însuşi se ocupase de gnoseologie, un capitol incipient din „Critica Raţiunii Pure" fiind intitulat, cum am văzut, „Metafizica naturii" — ceiace ar duce la concluziunea, conformă de altfel şi cu afirmaţiunile din primele pagini ale acestei lucrări: că preocuparea pentru tot ce nu ne este cunoscut, deci inclusiv regiunile fenomenale, este metafizică. Nimic mai adevărat. Tot ceiace apare omului ca necunoscut, *poate* fi obiect al metafizicei. Această afirmaţiune trebue însă complectează cu o alta, care ni se pare fundamentală: fenomenul, gnoseologia, ştiinţa sau metafizica naturii — propune cunoaşterii un obiect care, mai târziu sau mai devreme, sub microscopul savantului ori sub intuiţia revelatoare a gânditorului, se descoperă, îl cunoaştem. Orice aspect al lumii fenomenale, sortit cunoaşterii, din momentul în care se eliberează de anonimat, devenind *dat* al realităţii şi având a fi analizat ştiinţific, fie pe cale de logică inductivă, fie pe cale de logică deductivă, încetează de a mai fi obiect al preocupărilor metafizice. Metafizica se ocupă cu *lucrul în sine*, cu realitatea ascunsă, deaceia, oricare aspect al realităţii fenomenale, atâta vreme cât este nedescoperit cunoaşterii ştiinţifice, *poate fi* şi un îndemn metafizic, el rămânând însă, în principal, prin esenţa şi calitatea lui substanţială (fenomenală): obiect

al cunoaşterii logice ştiinţifice, „metafizică a naturii" — cum o numise Kant. Ori, acest obiect al cunoaşterii fenomenale, dacă atâta vreme cât este ascuns, nedescoperit, oferă o aparenţă anonimă, care îl face propriu, până la un punct, cercetărilor metafizice — din momentul în care este sesizat raţional, devenind dat ori realitate *logică*, deci înscriindu-se ca atare, *conştient*, prin intermediul conştiinţei unificatoare, în memoria noastră — încetează spontan de a mai aparţine, în orice fel, metafizicei. O atare realitate logică fenomenală cunoscută, nu mai se poate numi *lucru în sine*[12]). Obiectele fenomenului, chiar în starea nerelevată conştiinţei, nu *sunt*, substanţial şi calitativ, *lucrul în sine, numen*, deci obiect al metafizicei. In sensul distincţiunii kantiene dintre numen şi fenomen — pe care noi o socotim valabilă şi actuală — esenţial şi calitativ *lucru în sine*, adică substanţă sortită necesar a rămâne anonimă, datorită procesului de transformare (*medi*-are) a intuiţiei sensibile pe care o operează conştiinţa cu ocazia cunoaşterii realităţii — *nu poate fi* niciodată fenomenul, realitatea cognoscibilă. Dacă aparent, deci intrigând acel „simţ metafizic", acea curiozitate spirituală deschisă cunoaşterii pe care am remarcat-o dela început, în *fiinţa* omului — fenomenul rămas necunoscut unei anumite epoci ori unor anumite civilizaţii sau grupuri de oameni — are a fi exploatat şi cercetat datorită impulsiunilor ontologiei fundamentale[13]), aflate operant, la baza spiritului nostru — însă *această* realitate, care nu poate fi niciodată *aceia* scoasă de sub unghiul cognitiv al conştiinţei de către filosofia criticistă — nu constitue deci, originar, obiectul pur al metafizicei.

Astfel văzând lucrurile, distincţiunea dintre gnoseologie (cunoaşterea naturii, pe potriva conştiinţei, a logicei fenomenale) şi metafizică ni se pare învederată. Hegel, acest adevăr l-a ignorat, am zice, în mod fundamental, pentrucă datorită confuziunii dintre logică şi metafizică, confuziune care a avut drept consecinţă întemeierea metafizicei pe „fenomen" — singura realitate cognoscibilă „în mod absolut" spiritului omenesc, — empirismul şi pozitivismul secolului nostru, au putut pretinde un fundament „metafizic". Cum observă foarte just Julien Benda[14]): „originalitatea filosofiei moderne şi de care este atât de mândră, consistă desigur în a pretinde să facă metafizică, rămânând în cuprinsul lucrurilor sensibile"[15]). Acest autor continuă astfel: „indiferent dacă este vorba de *fiinţa* eleaţilor sau de *binele superior existenţei* al lui Platon sau de *gândirea gândirii* a lui Aristot, sau de *sufletul lumii* al alexandrinilor, de Dumnezeul fără cuprins şi netemporal al teologiei creştine, de *substanţa* lui Descartes sau Spinoza, de *numenul* lui Kant sau de *ideea universală* al lui Hegel, toate metafizicele care au influenţat omenirea până azi, — au

conceput idealul *printr'o diferenţă de esenţă* [16])faţă de real"... Rândurile sunt frumoase ca sinteză, însă nu le subscriem, mai cu seamă în partea finală. Dimpotrivă, ni se pare că Benda forţează o imposibilă asemănare între *numenul* kantian şi *ideea universală*, de care vorbeşte Hegel. Nu trebue să uităm nici un moment că „spiritul universal" hegelian, acela pe care, până la urmă, Hegel îl confundă cu divinitatea, este substanţial şi calitativ acelaşi cu logica omenească, cu conştiinţa mediatoare, deformatoare, denaturatoare a realităţii, despre care Kant ne învăţase că ne depărtează pentru totdeauna de lucrul în sine, de *numen*. Cu alte cuvinte, substanţa originară rămâne necunoscută omului *tocmai pentrucă* intervine logica, spiritul omenesc. Dubla eroare a „metafizicei" hegeliene, de aici începe: pe deoparte a suprimat dificultatea majoră a oricărei filosofii, limitând obiectul metafizicei la realitatea fenomenală finită, căreia însă, pentru a nu-i răpi caracterul de „absolut", i-a pus firma: infinit. In al doilea rând, metodologic, din punctul de vedere al modalităţii cunoaşterii, hegelianismul a înlăturat tot atât de arbitrar blestemul cunoaşterii mediate indirecte, de care legase Kant conştiinţa omenească, postulând că spiritul nostru, spirit absolut prin esenţa lui, asemănător aceluia al esenţei eterne, — poate cunoaşte întreaga realitate şi în mod direct. Faimoasa maximă a adecvării complete dintre realitate şi raţiune

(adequatio rei et intellectus), datând dela eleaţi, apoi menţinută sub o modalitate sau alta de Platon, Spinoza şi chiar Descartes — revine, nu numai anacronic, dar cu o tărie impresionantă, în gândirea postkantiană. Distincţiunea dintre doctrina eleată şi dogmatismul metafizic prekantian pe deoparte — şi idealismul postkantian, al cărui exponent este Hegel, pe de alta — trebue semnalată imediat, ea fiind de natură să accentueze cum nu se poate mai bine caracterul fenomenist al acestui din urmă curent. Astfel, dacă pentru Parmenide şi Spinoza adecvarea dintre existenţă şi esenţă (înţelegere, idee, raţiune), precum şi cunoaşterea directă a realităţii, deveneau posibile datorită unui postulat „despotic", potrivit căruit lumea fenomenală, non-eul, pur şi simplu *nu există*, — deci nu rămâne decât cunoaşterea singurei existenţe care... „există": aceea esenţială, am zice *numenală* în termen kantian, — însă pentru Fichte, Hegel şi Schelling, lucrurile stau tocmai invers: fenomenul *există*, ca primă şi ultimă realitate, fenomenul epuizează existenţa; şi cum logica noastră, până la urmă, îl poate cunoaşte ca atare şi în întregime, problema absolutului se soluţionează în mod fericit, paralel cu aceia a cunoştinţei.

Prin urmare până la Kant asistăm la afirmarea dogmatică a unui *monism* al esenţei, al raţiunii, al funcţiunilor logice atotcuprinzătoare. Dualismul necesar, este restabilit de Kant, deşi cu o concluzie tristă: numenul rămâne inac-

cesibil. După Kant însă, curentul „idealist" pe care noi l-am numit *fenomenism logic,* revine decadent la un *monism* mult mai periculos decât acela prekantinian, *monismul fenomenist, monismul materiei.* De astă dată, „singura existenţă posibilă" nu mai este raţiunea, (fiinţa eleaţilor) dar *fenomenul,* materia extrinsecă, adecvarea dintre această singură realitate (în sine...) şi spiritul omenesc, devenind iarăşi posibilă, din motive tocmai contrarii acelora invocate de eleaţi şi de prekantieni. Hegel susţine în tot locul necesitatea experienţei în cunoaştere [17]); însă, (observaţiunea este făcută de Emile Meyerson), „tot proclamând printr'un fel de ilogism că metafizica trebue să urmeze experienţa şi să nu o preceadă, revine totuşi, în ceiace priveşte inteligibilitatea, la postulatul lui Spinoza şi încearcă să deducă în mod real *a priori* sistemul întreg al ideilor producătoare ale naturii" [18]). Postulând infinitudinea spiritului nostru [19]), adecvarea dintre acesta şi infinitudinea materiei şi a fenomenului în genere, părea logic întemeiată. O omisiune esenţială caracterizează însă întreaga viziune hegeliană. A fost ignorată voluntar şi înlăturată ca periculoasă, realitatea însăşi, nefenomenală, neaparentă, despre care Fichte spusese că este o „mortăciune", iar Hegel n'a ştiut să ne spună altceva decât că nu există. A trebuit deci ca metafizic fenomenul să ia locul numenului, realitatea aparentă să ia locul substanţei originare, pentruca logic, necesar şi *în consecinţă,* empirismul, pluralismul, intuiţionismul, relativismul, psihologicismul, pragmatismul, activismul, etc., celelalte curente ale gândirii actuale — să se poată întemeia. Nu vom putea analiza toate aceste direcţii ale filosofiei contemporane. Menţinem însă, pentru toate, observaţiunea fundamentală că îşi datorează existenţa „metafizică" gravei confuziuni comise de Fichte şi Hegel: omologarea numenului cu fenomenul, sau mai bine zis: absorbţia primului în cel de-al doilea, „contingentarea" numenului, echivalentă cu suprimarea lui pur şi simplu.

Astfel privind lucrurile, tot ceiace a urmat după Hegel, n'a adus nimic nou ca cercetare metafizică. Atât intuiţionismul bergsonian (relativitatea cunoştinţei logice), cât şi relativismul einsteinian (relativitatea principiului cauzalităţii în producerea elementelor fizice), nu exprimă nici-o notă de „senzaţional" comparativ cu dualismul fundamental şi cu metafizica lui Kant. Însă toate aceste curente moderne, logice sau psihologice, care tind a ne convinge despre relativitatea materiei pe deoparte, a cunoştinţei omeneşti în raport cu materia, pe de altă parte, nu fac decât să adevereaască odată în plus, ipoteza kantiană, potrivit căreia cunoaşterea realităţii fenomenale este doar aparentă, nu valabilă *în sine.* Este straniu însă, că majoritatea autorilor moderni lovind firesc în absolutul factice, *fenomenal,* întemeiat „metafizic" de Fichte, Hegel şi ceilalţi, îşi imaginează că lovesc în însăşi existenţa *numenală* a absolutului,

despre care, cum am spus, nu s'a mai făcut vorbire dela Kant.

Pentru problema adevărului şi a certitudinei, fenomenismul logic însemnează o iluzie majoră. Nu numai că, odată cu Hegel, ne depărtăm pentru totdeauna de realitatea în sine, de substanţa numenală, a cărei existenţă este tăgăduită categoric, dar suntem invitaţi a crede că realitatea *aceea* o găsim în *aceasta,* în fenomen. Rejudecând ipoteza din punctul de vedere al problemei adevărului, vom spune că Hegel pe de o parte ne depărtează de adevărul absolut, pe care, potrivit doctrinei kantiene îl aflăm pe măsura în care isbutim să cunoaştem într'o sferă mai apropiată de aceea *numenală,* iar pe de alta, statornicindu-ne pentru deapururi şi în mod oficial în aparenţă (fenomen): suntem sfătuiţi să credem că *acesta* este adevărul în sine, deci cunoaşterea certă. Eroarea, incertitudinea, aproape că sunt inconciliabile cu doctrina fenomenismului logic, problema fiind rezolvată comod; ca în doctrină eleată, ca în dogmatismul metafizic prekantian: logica noastră se adresează cu certitudine fenomenului, singura realitate existentă, şi o cunoaşte ca atare, mai târziu sau mai devreme. Metafizic vorbind, vom spune că Hegel tăgăduieşte existenţa eroarei, postulând doar existenţa adevărului, corespunzând cunoaşterii certe, fenomenale. Increderea în raţiunea omenească a fost salvată, deşi printr'un procedeu despotic, în felul lui Parmenide. Asistăm însă la cea mai decadentă laicizare a metafizicei [20]). Filosofia modernă, întemeiată metafizicește pe credinţa hegeliană în infinitudinea spiritului omenesc, deci pe posibilitatea desăvârşitei adecvări între spiritul infinit şi fenomenul infinit — exploatând empiric vocaţia fenomenală a conştiinţei noastre, a ajuns, cum era firesc, la concluziuni tocmai contrarii acelora în care speraseră idealiştii: fenomenul este într'adevăr infinit, însă atât întinderea cât şi legile mişcării universale sunt inadecvate cu logica omenească. Dezacordul dintre realitate şi raţiune, se face simţit, stăruitor, în epoca actuală, poate pentru a infirma categoric orice ipoteză monistă în cunoaştere. Stau mărturie, pentru conformitatea acestei afirmaţiuni: intuiţionismul, pluralismul, pragmatismul, relativismul, acţionismul.

Contemporan cu Hegel, danezul Sören Kierkegaard [21]), a denunţat cel dintâi insuficienţa fenomenismului logic. Dialecticei logice hegeliene, Kierkegaard îi opune o „dialectică lirică" [22]), o metodă propriu subiectivistă de interpretare şi cunoaştere a realităţii, printr'o dureroasă trăire lăuntrică. Un amestec de energie religioasă şi de suferinţă intensă [23]), îl convinge pe Kierkegaard că logica şi raţiunea nu ştiu să ne spună nimic cu privire la dramele mari ale omului, de care

se leagă relevarea realităţii adevărate. Pe Hegel, Kierkegaard l-a numit adesea „profesor de filosofie", tăgăduindu-i vehement calitatea de gânditor [24]). Kierkegaard face un apel neîntrerupt la credinţă, graţie căreia, individul „este într'un raport neîntrerupt cu Dumnezeu" [25]). Ne trimite la exemplul evanghelic din Vechiul Testament: logica, a cărei atotputernicie în cunoaşterea realităţii o invocase Hegel — nu l-ar fi sfătuit pe Abraham să asculte îndemnul ceresc — de a-şi sacrifica fiul. Credinţa l-a convins. Kierkegaard „suspendă" morala hegeliană. Dacă este adevărat că o etică veritabilă pretinde traducerea interiorităţii în exterioritate, doctrina fenomenală hegeliană, care „aflase" adevărul absolut în exterioritate, nu putea conduce decât la conformarea interiorului cu exigenţele fenomenismului logic, exterior. Un asemenea raport al eului faţă de lume îi apare cu totul greşit lui Kierkegaard. *In realitate,* exteriorul are a se conforma impulsiunilor originare ale eului. „Graţie credinţei, internul devine superior exteriorităţii". Logica, instrumentul metodologic al fenomenului, este insuficientă şi sterilă, pentru a ne descoperi realitatea. Credinţa singură, intervine adesea, pe deasupra logicei, pe deasupra fenomenului. Traducem următoarele rânduri din „Crainte et Tremblement", care se pare că rezumă sintetic acest punct de vedere: „când Hegel determină omul în mod unic doar ca individ în capitolul său *Binele*

şi Conştiinţa, are dreptate de a considera această determinare ca o *formă morală a răului* (cf. mai ales *Filosofia Dreptului)* care trebue să fie suprimată în teologia moralei, astfel încât individul când rămâne în acest stadiu, sau păcătueşte sau se găseşte în criză. Dimpotrivă, el n'are dreptate când vorbeşte de credinţă, n'are dreptate când protestează cu voce ridicată şi inteligibilă împotriva veneraţiei şi gloriei de care se bucură Abraham ca părinte al credinţei; socotim că procesul lui ar trebui să fie revizuit şi n'ar trebui să fie isgonit ca ucigaş. Credinţa este, în realitate, acest paradox potrivit căruia individul este pe deasupra regulei generale şi anume, fapt important, de o asemenea manieră că mişcarea se repetă şi că, în consecinţă, individul, după ce *a fost* [26]) în regula generală, se izolează apoi ca individ, pe deasupra regulei generale....." [27]).

Primatul eului asupra materiei şi al credinţei faţă de logica pură, este aşadar susţinut cu tărie de Kierkegaard. Existenţa unei *alte realităţi* decât „regula generală" (fenomenală în sens hegelian) este, de asemenea, necesară şi primordială. Dar această altă realitate, adică însăşi realitatea, nu se relevă omului în starea normală, „regulată", a percepţiei logice. Nu prin actul seninei şi neturburatei cunoaşteri raţionale, ne putem apropia de sensul adevărat al lumii. Suferinţa, desnădejdea [28]), spaima [29]), sentimentul finitudinii cum avea să-l numească Heidegger, toate aceste

adevăruri afective, sunt fundamentale spiritului nostru, şi o autentică trăire a lor, deşi chinuitoare, însă repauzând pe valoarea unui act de credinţă fanatică, — este de natură să ne pună în contact nemijlocit cu realitatea primară. Vom reveni asupra operei lui Kierkegaard în expunerea sumară pe care o rezervăm filosofiei existenţiale. In acest paragraf, şi comparativ cu fenomenismul monist hegelian, nu este desigur întâmplătoare observaţiunea că Immanuel Kant, deşi se pronunţase cu o concluziune atât de negativă privitor la cunoaşterea *numenului*, rezervase însă tot *credinţei* nădejdea de a conduce individul către regiunile ascunse, ale realităţii în sine.

9.—Bergson, intuiţia „duratei" sau fenomenismul psihologic. Un alt fel de monism.

O ultimă nădejde sugerată omului: că poate cunoaşte însăşi realitatea, — însemnează intuiţionismul bergsonian. Efortul pe care l-a făcut acest gânditor pentru a ne convinge despre posibilităţile „metafizice" ale omului, se prezintă sub forma unei munci foarte organizate. Bergson şi-a dat seama că era nevoe de o rejudecare radicală a punctului de vedere sub care ne obişnuiseră idealiştii a accepta realitatea, sau mai bine zis de întemeierea unei optici noui, în perceperea şi în înţelegerea lumii. De altfel, întreg meritul doctrinei bergsoniene, trebue căutat în încercarea pe care o face autorul francez de a pune în discuţie,

în raport cu teoria cunoştinţei, însăşi modalitatea spaţiului şi a timpului, deci însăşi teza kantiană. Intr'o faimoasă lucrare de doctorat [1]), observaţiunile pe care le face cu privire la natura spaţiului şi a timpului, sunt fundamentale pentru concluziunile ulterioare. Confuziunea elementară datând dela Platon până la Descartes, Spinoza, Kant, inclusiv idealiştii, pare a fi următoarea: a atribui timpului natura cantitativă, deci calităţile de întindere, pe care, numai sub o anumită formă, se cade să le atribuim spaţiului. De aici eroarea permanentă în care ne statornicim atunci când, pe potriva învăţăturilor culese dela raţionalişti, ne închipuim că înţelegem lumea *în timp şi în spaţiu*. In *realitate*, lucrurile nu se prezintă astfel conştiinţei. Ele nu sunt stări succesive, discontinue, distincte, în sine. In natura exterioară, o mişcare, o mobilitate eternă caracterizează ţinuta fenomenelor; o resorbţie a fenomenului originar, în fenomenul prezent, astfel încât dacă dorim să cunoaştem *realitatea însăşi*, nu vom ajunge la nici un rezultat, cercetând-o parcelat, în unităţi numerice separate, cum convine logicei fizico-matematice, dar în chiar *evoluţia ei necesară*, într'o perpetuă *creare* de sine [2]). Legea intimă a inteligenţii pare a fi tocmai mistificarea cunoaşterii, datorită acelei exigenţe de a cunoaşte *măsurat* şi distinct, adică spaţializat: nevoe a raţiunii pe care Bergson o denunţă cu tărie, identificând în aceasta, însăşi eroarea cunoaşterii logice. „L'intelli-

gence est caracterisée par une incompréhension naturelle de la vie" [3]). Dacă Immanuel Kant şi toţi ceilalţi raţionalişti s'au lovit, până mai la urmă, de necesitatea de a reclama un *lucru în sine*, rămas necunoscut, deci au trebuit să recunoască inadecvarea dintre posibilitatea cunoştinţei noastre şi realitatea externă, este pentrucă o greşită înţelegere atât a fenomenului (realitate exterioară) cât şi a conştiinţei (subiect cunoscător) caracterizează aceste sisteme. Bergson introduce lămuritor punctul de vedere *organicist*, al ştiinţelor naturale [4]), în explicarea realităţii fenomenale, rezervând conştiinţei, o modalitate *psihologică* de a înţelege lumea din afară. Cum se prezintă cei doi factori ai cunoaşterii, în ipoteza bergsoniană ? Ce este cu evoluţia necesară creiatoare a fenomenelor, ce trebue să spunem despre legea cauzalităţii fenomenelor, — bazată pe existenţa distinctă, ca unitate, ca număr, în timp şi în spaţiu, a oricărui fenomen ? „Percep fenomenele fizice şi aceste fenomene ascultă de legi. Aceasta însemnează : 1) Că fenomenele a, b, c, d, percepute în trecut, sunt susceptibile de a se produce din nou *sub aceiaşi formă* [5]); 2) că un fenomen oarecare P, care a apărut în consecinţa condiţiunilor a, b, c, d, şi din aceste condiţiuni doar, nu va întârzia să se producă din nou, de îndată ce aceleaşi condiţiuni vor fi date" [6]). Dacă aceasta este legea cauzalităţii sau a determinismului în lumea fizică, Bergson observă însă, că în con-

ştiinţă ea nu-şi găseşte corespondent sau echivalent. „Căci rămâne subînţeles că antecedentele determinate dau loc la o consecinţă determinată *acolo unde* [7]) experienţa ne face să constatăm această regularitate; dar chestiunea este de a şti în mod precis dacă o regăsim în domeniul conştiinţei şi toată problema libertăţii (cunoaşterii n. a.) aici stă. Am admis pentru moment că principiul cauzalităţii rezumă doar succesiunile uniforme (de fenomene n. a.) şi necondiţionate, observate în trecut: cu ce drept o aplicaţi însă acelor fapte de conştiinţă profunde în care nu s'a pus încă o ordine regulată, pentrucă nu isbutim a le preciza?" [8]). In realitate nici nu există fapte distincte, fenomene în spaţiu, măsurate ca atare şi în timp, cum cred autorii mecanicişti. Proprietatea de a înţelege lucrurile spaţializat, este necesară ştiinţelor pozitive, fără să fie însă de esenţa realităţii şi a conştiinţei. In realitate, conştiinţa este liberă, în sens creiator, şi ca atare actul cunoştinţei pure ne invederează realitatea astfel cum este ea, în perpetuă preformare creiatoare, nu aşa cum o judecăm noi: logic, cauzal, pe potriva experienţelor *trecute*, care niciodată însă nu vor putea exprima însăşi viaţa. Timpul concret, nu este pe firea spaţiului, adică nu se măsoară în *întindere*, ci în *intensitate*, în calitate, nu în cantitate. Un fapt analizat empiric, adică distinct, nu are nimic de esenţial sau comun cu realitatea însăşi, care se măsoară în intensitatea

calitativă a timpului, adică în ceiace Bergson numeşte *durată*. Realitatea în sine, mereu fluidă, etern recreindu-se în fluxul temporal, este deci durata. In mod empiric, logic, cauzal, „analizăm un lucru, dar nu progresul; îl descompunem în întindere. Prin chiar acest fapt, că pretindem a descompune timpul concret, desfăşurăm momentele în spaţiul omogen; în locul faptului mereu împlinindu-se (fait s'accomplisant), punem faptul împlinit (fait accompli) — şi cum s'a început prin a secătui (figer) oarecum actualitatea eului, vedem spontaneitatea rezolvându-se în inerţie şi libertatea în necesitate" [9]). Bergson postulează libertatea iniţială creiatoare şi spontană a conştiinţei. Următoarele rânduri sunt concludente: „în rezumat, orice întrebare lămuritoare, în ceiace priveşte libertatea, revine, fără îndoială la chestiunea următoare: timpul poate fi reprezentat în mod adecvat prin spaţiu? La care răspundem: da, dacă este vorba de timpul ce a trecut (temps écoulé); nu, dacă vorbim de timpul care trece. Or, actul se produce în timpul care trece, şi nu în timpul trecut. Libertatea este deci un fapt, şi printre faptele pe care le constatăm, nu este cel mai clar. Toate dificultăţile problemei, şi însăşi problema, nasc din împrejurarea că vrem să găsim duratei aceleaşi atribute ca întinderei, să interpretăm o succesiune printr'o simultaneitate şi să traducem ideea libertăţii într'un limbaj prin care este în mod evident netraductibilă" [10]). Lucrările ulterioare duc până la ultima consecinţă teza începutului. „L'évolution creatrice" este opera în care Bergson încearcă o fină analiză a lumii fenomenale, interpretând-o prin ipoteza biologicistă vitalistă. Acelaşi *elan vital* pe care îl aflase la baza evenimentelor conştiinţei, caracterizează evoluţia fenomenelor naturii; aceiaşi continuitate neîntreruptă, există *în realitatea din afară*. Numai ipotetic şi artificios o percepem în spaţiu, în întindere măsurată, pe „felii". Realitatea fenomenului este asemănătoare conştiinţei: posedând vocaţia de a se creia liber, în fluxul evolutiv neîntrerupt al duratei. Percepţia logică, inteligenţa, cunoaşte *forma, raportul* dintre fapte, nu însăşi realitatea, a cărei natură evolutivă şi creatoare de sine, Bergson o descrie cu un lux de informaţie biologică, remarcabil. „Vom spune deci, înfăţişând prin instinct şi inteligenţă ceiace acestea cuprind ca înăscută cunoaştere, că această cunoştinţă înăscută poartă în primul caz asupra *lucrurilor* şi în al doilea caz, asupra *raporturilor*" [11]).

Mai jos, revine insistând: „vom da asupra distincţiunii dintre inteligenţă şi instinct, această formulă mai precisă: inteligenţa, în ceiace are înăscut este cunoaşterea unei *forme*, instinctul implică pe aceia a *materiei*" [12]). Cunoaşterea instinctivă, pe calea intuiţiei spontane, încercând un „plonjeon" direct în cursul creiator al realităţii este, ca atare, singura în măsură să ne pună in

contact direct şi nemijlocit cu lucrul în sine. „Instinctul este deci cunoaşterea înăscută a *lucrului*. Dar inteligenţa, este facultatea de a fabrica instrumente neorganizate, adică artificiale“ [13]). Că realitatea nu se poate nici măsura nici înţelege, în adevărata ei natură, pe cale logică, aceasta este afirmaţiunea pe care Bergson o susţine şi o documentează în tot locul, reluând-o cu specială privire asupra raportului dintre fenomenul exterior şi conştiinţa liber cunoscătoare, în „Matière et Mémoire“. Realitate, materie, nu se chiamă conţinutul percepţiei logice, aceasta din urmă nu poate decât selecta realitatea, adică să o delimiteze formal, pe potriva nevoii factice a ştiinţelor empirice, dar nu să o cunoască aievea. [14]). Pentrucă faptul însuşi este *creiaţie* a conştiinţei (sub imperiul interior al elanului vital), realitatea se regăseşte, ca atare, „durând“ calitativ şi neîntrerupt în memorie, iar cunoaşterea logică nu face decât să „defalce“ piese, fără semnificaţie *reală;* este actul percepţiei izolate, piesele memoriale ale trecutului, confecţionând o *altă* realitate, factice, fără nici o legătură esenţială cu aceea *prezentă*. Realitatea este aşadar un *prezent continuu* şi trebue intuită, spontan.

Indifirent de criticile care s'au adus realităţii duratei pure, nespaţiale, pe care un autor francez o numeşte „realitate fantomă“ [15]), afirmaţiunea majoră a bergsonismului, optimistă desigur, este aceia a existenţei realităţii în feno-

menul aparent, deci posibilitatea omului de a o intui. Nu interesează, pentru concluziunile noastre, *cum* este realitatea şi în *ce fel* se percepe; discuţia aprinsă dintre fenomenismul logic postkantian şi fenomenismul duratei pure, nu prezintă vre-o valoare metafizică proprie. Bergson se găseşte însă pe acelaşi meridian metafizic cu Hegel şi ceilalţi, din punctul de vedere al credinţei că omul *poate* cunoaşte lucrul în sine, iar acesta, indiferent de modalitatea naturii sale, *este* pe aici, în domeniul fenomenal. In „Durée et Simultaneité“ [16]), găsim rânduri categorice în acest sens. „Orice aparenţă trebue să fie reputată ca realitate, atâta vreme cât n'a fost demonstrată ca iluzorie şi această demonstraţiune n'a fost niciodată făcută pentru cazul actual [17]): s'a crezut că s'a făcut, dar era o iluzie; credem că am dovedit-o. Materia ne este deci prezentată în mod imediat, ca o realitate“ [18]). Unitatea reală a timpului (durata) *există*, şi acest lucru este primordial pentru ipoteza bergsoniană. Materia, lucrul în sine, există ca atare în „durată“, indiferent dacă necesităţi de ordin matematic impun omului, adesea, o cunoaştere pe cale de percepţiuni izolate, deci *nereale*, inconciliabile cu realitatea, care este dată în fluxul neîntrerupt al timpului calitativ. „Nici un fapt de analiză nu va reduce (durata calităţii n. a.) în cantitate pură. Lucrul rămâne aici, distinct de măsura sa, care poartă de altfel asupra unui spaţiu reprezentativ al timpului mai de gra-

bă decât asupra timpului însuşi. Cu spaţiul se întâmplă însă cu totul altceva. Măsura lui, îi epuizează esenţa. De astă dată particularităţile descoperite şi definite de către fizică, aparţin lucrului şi nu unei consideraţiuni a spiritului asupra acestuia. Să o spunem mai bine: ele sunt realitatea însăşi, *lucrul* este de astă dată *relaţie*" [19]).

Imputaţiunea pe care Bergson i-o face lui Descartes şi inclusiv tuturor raţionaliştilor pre sau postkantieni (până la un punct şi lui Einstein) este deci următoarea: de a fi considerat materia, lucrul, realitatea fenomenală *în întindere*, în spaţiu finit, geometric. Măsura geometrică a spaţiului a fost atribuită ca atare şi timpului. Dela Descartes până la Kant, timpul n'a avut o *natură deosebită* de aceea a spaţiului. Revoluţia bergsonismului aici se identifică. Nu numai că timpul nu este *cantitativ*, deci nu se măsoară în întindere, geometric, cum au fost inclinaţi să conceadă toţi gânditorii raţionalişti, definind percepţia realităţii „în timp şi în spaţiu", ca şi cum timpul ar fi fost omogen cu spaţiul: dar dimpotrivă, timpul, înţeles ca „durată" are o *realitate proprie* şi realitatea pe care o deţine durata este singura realitate, realitatea însăşi, în sine, după care alergaseră metafizicienii din antichitate! Dacă poate fi vorba de o „omologare" între spaţiu şi timp, apoi, întrucât vrem să cunoaştem adevărat, deci însăşi natura realităţii — nu timpul are a fi tributar spaţiului, nu „calităţile"... cantitative ale spaţiului (întindere) au a fi atribuite naturii esenţiale a timpului, însă dimpotrivă. Nu de o „spaţializare a timpului" în sensul înţelegerii timpului în cantitate, în întindere geometrică, mai poate fi vorba atunci când vrem să ne apropiem de realitate şi să cunoaştem adevărat; dar, este nevoe de o plămădire, de o sublimare a spaţiului în „durată", în fluxul calitativ şi *real* ai timpului. Astfel înţeleasă natura timpului, ca „durată" recreindu-se în tot momentul [20]), sub impulsiunea vitalistă a conştiinţei, aceiaşi în memoria care conţine tot in „durată" şi evoluţia creiatoare a realităţii externe, — Bergson este sigur că, printr'o intuiţie spontană a duratei, rezolvăm întreaga dramă a cunoştinţei, cunoaştem deci cu certitudine realitatea însăşi, lucrul în sine.

In raport cu problema adevărului, intuiţionismul bergsonian promite chiar mai mult decât fenomenismul lui Hegel. O comparaţie între cele două doctrine ar putea fi enunţată în felul următor: Hegel susţine că realitatea este pe potriva spiritului nostru, pe măsura inteligenţii noastre şi deci o putem cunoaşte cert, ca atare. Bergson susţine tocmai punctul de vedere invers. Realitatea nu este pe firea inteligenţii omeneşti, a cărei principală trăsătură este de a privi îndărăt şi de a cunoaşte măsurat, pe parcele geometrice; realitatea este, asemenea vieţii [21]), mişcare şi urzeală neîntreruptă, într'o perpetuă prefacere în „durată".

Bergson [22]) remarcă aşadar incompatibilitatea esenţială a inteligenţei de a cunoaşte realitatea. Prin urmare, nu realitatea are a se conforma posibilităţilor logice cognitive ale subiectului, dacă vrem să cunoaştem cu certitudine, dar spiritul nostru trebue să-şi dea seama de adevărata natură a realităţii şi dacă vrea s'o afle, să adopte, în procesul cunoaşterii, o metodă proprie „duratei". Această metodă, am văzut, este intuiţia spontană, instinctuală.

Observăm însă că atât în ipoteza hegeliană, cât şi în aceea a „duratei" bergsoniene, rămânem între marginele aceluiaşi monism fenomenist. Deosebirea este următoarea: pentru a asigura „identitatea" dintre realitate şi cunoştinţă, Hegel absoarbe obiectul în subiect, realitatea în spiritul logic cognitiv, despre a cărui forţă de comprehensiune absolută, nu s'a îndoit niciodată. Analizând „firea" realităţii şi explicând-o printr'o optică biologic-vitalistă [23]) Bergson crede de asemenea că omul *poate* cunoaşte realitatea, deci adevărul, însă pentru un motiv diametral opus postulatului hegelian, anume pentrucă realitatea este flux [24]) creator de sine, conştiinţa noastră de asemenea: deci o cunoaştere certă este una care încearcă a se adecva realităţii acesteia, mişcătoare aşa cum este ea, inconciliabilă cu natura cognitivă a inteligenţii; ceiace conduce la o resorbţie a subiectului cunoscător în obiectul de cunoscut, prin urmare la concluziunea perfect contrară tezei lui Hegel. Indiferent însă dacă punem accentul pe subiectul (logic) cunoscător sau pe obiectul (realitatea) ce are a fi cunoscut, prin urmare indiferent de întrebarea dacă adevărul se află în natura subiectului sau în firea obiectului, constatarea esenţială, pentru noi, este optimismul nejustificat ce caracterizează ambele doctrine. Mai precis: monismul lor fenomenist. Ipoteza tristă a dualismului kantian, pe care o socotim necesară şi real metafizică în teoria cunoştinţei, a fost ignorată şi depăşită atât de Hegel cât şi de Bergson: în sens fenomenist. Pentru amândoi, pare un lucru definitiv câştigat în teoria cunoaşterii „eliberarea de numen". Amândoi pretind însă a rezolva problema absolutului, ignorând postulativ existenţa „lucrului în sine", sau atribuind-o realităţii acesteia, fenomenului. Taina ontologică, secretul metafizic al cunoaşterii, probleme pur „numenale", Hegel şi Bergson le revendică pentru fenomen, în spirit monist. Paralela critică dintre cele două curente este aceasta: fenomenismul logic hegelian desăvârşea adecvarea perfectă dintre numen şi conştiinţă afirmând posibilitatea absolută a spiritului uman de a cuprinde cunoaşterea; Bergson afirmă acelaşi absolutism; de acord că realitatea este *aceasta*, îi prevede însă o altă modalitate existenţială, susţinând prefacerea ei perpetuă în „durată". Insă atât pentru Hegel cât şi pentru Bergson „lucru în sine", pe deasupra fenomenului sau indiferent de exis-

tenţa acestuia, nu se poate concepe. In linie fenomenistă, iraţionalismul continuă aşadar monismul idealismului absolut [25]), cu deosebirea metodologică remarcată mai sus : recurge la explicarea *psihologică* a realităţii, prin raport la analiza fenomenelor de conştiinţă în necesară şi continuă prefacere, în vreme ce monismul hegelian ajunge la aceleaşi concluziuni despre adecvarea subiectului la obiectul ce i se oferă — însă atribuind inteligenţii, logicei subiectului cunoscător, posibilitatea de a înţelege întreagă realitatea. Nu fără dreptate un autor francez se revoltă împotriva modului cum Bergson înţelege fenomenul. Jules de Gaultier denunţă această „realitate fantomă redusă la durata pură, la calitate şi la conţinut, înţeleasă în afară de spaţiu şi de cantitate", ajungând la următoarea concluzie foarte apropiată de convingerile noastre : „In maniera filosofiei oficiale, invocând însă intuiţia nu raţiunea, Bergson vrea să constrângă în intuiţie şi în durată, o stare de cunoştinţă absolută, realizând astfel (n. a. şi în altfel) o *adequatio rei et intellectus*" [26]).

Filosofia bergsoniană nu contrazice în nici un fel şi în nici o parte confuziunea esenţială comisă de Hegel : că realitatea în sine este fenomenul, lumea aşa cum o cunoaştem, mai precis, cum o *putem* cunoaşte, cu propriile noastre însuşiri aperceptive. Dimpotrivă, augmentează mai stăruitor chiar decât Hegel şi cu mai multă aparenţă

de validitate, eroarea metafizică a idealismului absolut. De astă dată, pericolul de a se compromite metafizica este infinit mai mare pentrucă neputinţa efortului hegelian de a cuprinde însăşi realitatea cu ajutorul inteligenţii putea prea bine să fie atribuită instrumentului cognitiv, adică logicei subiective, raţiunei practice; inovaţia bergsonismului consistă însă în sesizarea şi în angajarea inconştientului ca instrument cognitiv, deci a ultimei rezerve a sufletului nostru care rămăsese încă necompromisă în procesul cunoaşterii. Bergson secătueşte această ultimă rezervă, atribuindu-i aceiaşi valoare metafizică, adică orientând inconştientul către fenomen.

Inadecvarea „spaţială" dintre fenomen şi logică ni se pare, până la un punct, firească. Fenomenul şi raţiunea (logica), subiectul şi obiectul, din punctul de vedere al *naturii* lor sunt asemenea. Logica umană percepe în spaţiu, în întindere, geometric, indiferent dacă nu poate epuiza întreaga măsură a cunoaşterii, indiferent dacă fenomenul este „mai mare" decât orizontul gnostic al inteligenţii noastre.

O adecvare firească există însă între logică şi fenomen. Mai precis: logica este pe firea fenomenului, logica este esenţial, substanţial, fenomenală. Reprezentările despre lume furnizate de conştiinţa raţională se traduc *fenomenalicește*, adică în spaţiu, în timp măsurat, în întindere. Percepţia noastră „localizează" cunoaşterea; logic vorbind,

înţelegem lumea şi ne-o reprezentăm astfel cum este ea aparent, adică pe firea ei fenomenală. O mare desnădejde şi o decadenţă desăvârşită în monismul fenomenist ni se pare însă că aduce întuiţionismul bergsonian. Bergson angajează zonele iraţionale în cunoaştere printr'o seducătoare analiză psihologică a conştiinţei. După ce mai întâi este gata să ne convingă despre perpetua ei mobilitate, afirmaţie pe care o subscriem de altfel, el reclamă însă întreaga ei funcţiune creiatoare nu pentru o „altă" cunoaştere decât aceia fenomenală, nu pentru o *altă* realitate. Monismul este evident. Nu există decât fenomenul, realitatea aceasta ; de „aceia" nu mai poate fi vorba. Bergson nu aminteşte niciodată despre ipoteza dualistă kantiană, decât pentru a combate modalitatea conştiinţei în doctrina lui Kant (categoriile logice) dar nu pentru a rejudeca eliminarea „numenului" din teoria cunoştinţii, săvârşită de autorii idealismului absolut. Un alt absolutism, bazat pe „realismul conţinutului"[37]) şi solicitând inconştientul în cunoaştere, a luat locul celui hegelian. Dacă ni se pare însă monismul fenomenismului psihologic mult mai periculos în modul cum rezolvă problema cunoaşterii, este pentrucă între inconştient şi fenomen nu credem că există aceiaşi adecvare de esenţă pe care o remarcasem a fi între logică şi realitatea aparentă (fenomen). „Mobilitatea conştiinţei", „fluxul" ei creiator de care vorbea Bergson, numai în mod hibrid se

poate raporta la realitatea fenomenală a cărei primă caracteristică este spaţialitatea, întinderea, caracterul geometric, finitudinea. Nu pentru cunoaşterea în aparenţa fenomenală, în planul reprezentării geometrice, trebuiau invocate sursele inconştientului şi fluxul creiator al conştiinţei. Deci nu pentru logică sau psihologie (Hegel-Bergson), dar pentru ontologie şi metafizică. Proprietatea esenţială a trăirii iraţionale este desigur înţelegerea verticală a lumii, în adâncime sau în înălţime, nu în întindere, nu în suprafaţă, nu în cantitate: atributele fenomenului. Eroarea esenţială comisă de Bergson, este deci invocarea unei false calităţi în cunoaşterea şi în măsurarea cantităţii. O unitate, în stare să ne releve tonalitatea şi profunzimea, a fost propusă lumii aparente fenomenale. Rezultatul s'a dovedit infructuos pe ambele planuri: nu numai că Bergson a trebuit să admită „doar pentru ştiinţele matematice" necesitatea logicei în cunoaştere, deci să reatribue fenomenului instrumentul cognitiv care îi era propriu, dar confiscând iraţionalul în profitul lumii fenomenale şi invitând atenţia, în spirit monist, doar asupra realităţii acesteia, s'a compromis, odată în plus — şi mai cu tărie decât în veacul trecut de către Fichte, Hegel şi ceilalţi — ideea unei *alte realităţi,* decât aceia aparentă, pe care o întrevăzuse dualismul lui Kant. S'a întâmplat şi de astă dată aceiaşi tristă şi bizară consecinţă: toate criticele aduse „duratei",

toate obiecţiunile întreprinse împotriva *realităţii pure*, — a cărei cunoaştere „reală", rămâne însă doar un simplu deziderat pentrucă intuiţia spontană este un termen foarte vag şi puţin real — au fost atribuite, până mai la urmă, metafizicei şi absolutului. S'a petrecut deci aceiaşi uitare şi aceiaşi confuziune remarcată cu ocazia idealismului logic fenomenist: lovindu-se în „absolutul" fenomenist s'a crezut a se sdruncina însuşi absolutul, adică obiectul metafizicei. Despre *lucrul în sine* nimeni n'a mai vorbit însă, deci nimeni n'a mai făcut metafizică veritabilă, dela Kant. Hegel, am văzut: logică fenomenistă. Bergson, psihologie iraţionalistă: tot fenomenistă.

Atât de repede a devenit evidentă şubrezenia absolutului monist întemeiat pe fenomen, fie că venea din şcoala logică idealistă, fie că venea din sursa iraţionalismului psihologic bergsonian,[28]) încât pluralismul, relativismul şi pragmatismul s'au putut întemeia firesc, ca doctrine cu prestigiu „realist"

Cu fenomenismul psihologic bergsonian, problema adevărului capătă o soluţiune tot atât de superficială pe cât de optimistă, similară aceleia a fenomenismului logic hegelian. Suntem, încă odată, şi din alte motive (deduse din natura temporală a realităţii) încredinţaţi că *putem* cunoaşte cu certitudine însăşi realitatea, deci să identificăm adevărul absolut. Metafizic, eroarea devine imposibilă în aceste doctrine din moment ce „numenul" a fost isgonit din problema cunoaşterii, deşi incertitudinea, în chiar marginile fenomenului, este oricând probabilă. Vom remarca însă că atât pentru Hegel cât şi pentru Bergson, erorile săvârşite în cunoaşterea fenomenală nu sunt concludente în sensul relativităţii. Dacă nu am cunoscut *acum* sau *aici* corect (însăşi realitatea), aceasta nu probează decât sau o rea întrebuinţare a raţiunii (Hegel) sau dimpotrivă, o lipsă de intuiţie spontană, deci o concesiune făcută inteligenţii (Bergson). Despre neputinţa *esenţială* a conştiinţei noastre de a cunoaşte lucrul în sine, confundat de ambele doctrine cu fenomenul, cu lumea circumstanţiată, nimeni n'a mai vorbit, dela Kant. Odată cu depăşirea problemei adevărului în sensul absolutismului monist, eroarea pare să fie decăzută din orice rang metafizic, existenţa ei necesară este pusă la îndoială, sau pur şi simplu, contestată. Insă, odată cu afirmarea acestor artificioase doctrine ale absolutului, sentimentul relativităţii a fost pe aproape şi s'a desvoltat, necesar, cu o tărie şi un prestigiu quasimetafizic, poate pentru a evidenţia autorilor absolutişti, esenţa „absolutistă" a eroarei.

10.—Realitate şi relativitate. Consecinţele absolutismului fenomenist. Insuficienţa monismului. Modalitatea fenomenului. Fenomenismul pluralist. Pragmatismul.

Intr'o lucrare de remarcabile resurse critice, deşi nu prea citată, [1]) Gaston Rabeau exprimă cu privire la idealismul absolut o justă opinie faţă de şcoala lui Hegel, pe care noi ne-o însuşim, în fond, şi pentru şcoala lui Bergson: „nu mai credem în acest hegelianism, este prea clar că foarte mult fortuit se găseşte în deducţiunile care au încercat să tragă consecinţe necesare, din principii imuabile" [2]). Fortuitul de care vorbeşte Rabeau, născut din însăşi firea fenomenului, este necesar şi, am zice, nativ, elementar, în lumea aceasta, însă insuficienţa raţiunii de a cuprinde cunoaşterea şi existenţa, apoi pretenţiunea lui Bergson de a descoperi realitatea în „durată", au compromis ideea de absolut, aruncând, implicit, o tristă lumină asupra necesităţii metafizicei. René Guyon s'a grăbit chiar să caracterizeze absolutul drept „expresie a ignoranţei şi a neputinţei noastre, traduse printr'un termen mai sonor" [3]). Critica pe care o face acest autor cercetărilor metafizice, trebue îndreptată însă nu asupra metafizicei înseşi, pentrucă, oricât de vehement ar fi tonul întrebuinţat şi oricât de comode argumentele, Guyon nu poate depăşi eroarea iniţială în care repauzează, dela Hegel, majoritatea „realiştilor" francezi: aceea de a fi încercat să facă metafizică

în sensul şi după chipul fenomenului, adică al lucrului cunoscut. Dar, atâta vreme cât se va pretinde o demostrare „more aritmetico" a absolutului, adică se va aplica lucrului însuşi regimul raţionalist al speculaţiei dialectice pe care, dela Kant, oricare gânditor raţionalist îl prevăzuse cu drept cuvânt, doar pentru lumea empirică, pentru circumstanţial (substanţa rămânând ascunsă înţelegerii şi conştiinţei), — se vor putea aduce metafizicei toate acuzaţiunile posibile, toate seducătoare, însă toate greşite şi neconcludente pentru esenţa absolutului, pentrucă se întemeiază pe tendinţa grosieră de a se insinua „raţiunii pure" obiectul şi metodele „raţiunii practice".

René Guyon se revoltă, ca orice pozitivist, împotriva maximei lui Pascal: „Tu ne chercherais pas, si tu n'avais dejà trouvé". Trage de aici concluzia că întotdeauna metafizicienii au recurs la dogmă atunci când au trebuit „să dovedească" existenţa absolutului. Evident că dacă cercetarea metafizică s'ar reduce doar la „afirmarea dogmei",—procedeu despotic pe care l'am denunţat în expunerea sistemelor prekantiene,— criticile unui Guyon, ca dealtfel ale tuturor autorilor pozitivişti, ar fi îndreptăţite. Metafizica se ocupă însă cu *întemeierea*, cu aflarea fundamentului cunoaşterii, cu cercetarea, pe cât posibil a absolutului deci a „lucrului în sine", însă nu cu *demonstrarea logică* a acestuia; nici nu admite confuziunea

lui cu realitatea *aceasta,* indiferent dacă o înţelegem spaţial, în întindere, în genul raţionalismului idealist, sau în intensitatea „duratei", cum ne învaţă Bergson. Pe scurt, realitatea *aceia* nu poate fi realitatea *aceasta* şi metafizica se ocupă cu absolutul, deci cu *aceia.* Confuzia generală a raţionaliştilor, actualizată genetic de Hegel, aici o localizasem : afirmarea „idealismului absolut" în sensul şi prin asemănarea fenomenului, adică a faptului *acestuia,* a aparenţei cunoscute. Din punctul de vedere al modalităţii şi al metodei cunoştinţei, pentru a cunoaşte şi stăpâni „realitatea" fenomenală, desigur că logica asigură o eficienţă optimă. Dar ce legătură posibilă se poate stabili între logica fenomenală şi absolut? Dece logicienii empirişti leagă şi condiţionează existenţa absolutului de logică? Adevărul, întemeiat pe criteriul absolutei certitudini în cunoaştere, de ce este, la rându-i, determinat în funcţiune de fenomen, de circumstanţă? Cum de nu observă logicienii empirişti distincţiunea fundamentală dintre *criteriul* obiectului (adevărul, esenţa, în sens fenomenologic [4]) şi însuşi *obiectul* realităţii fenomenale, deci deosebirea dintre calitate şi cantitate? Măsura cantităţii, a întinderii fenomenale, este în funcţiune de un criteriu, adică de o esenţă calitativă, fără de nici-o legătură posibilă însă cu psihologia calităţii, introdusă de Bergson, pe care o socotim, una a obiectului, un „realism al conţinutului" [5]).

Când chiar autorii raţionalişti, cum vom vedea mai departe, subscriu la insuficienţa raţiunii de a cuprinde cognitiv nu „lucrul în sine", nu substanţa, dar chiar fenomenul, este cel puţin impropriu a mai utiliza logica în câmpul cercetărilor metafizice. Nu putem pretinde conştiinţei raţionante mai mult decât ceiace aceasta, în mod esenţial ne poate da. Atunci când un gânditor de talia Sf. Toma îi spune secretarului său : „non possum quae scripsi mihi palae videntur" [6]), nu este aici o recunoaştere a inutilităţii cercetării absolutului şi adevărului, cum crede Guyon [7]), însă o foarte corectă constatare despre chiar neputinţa raţiunii omeneşti de a cunoaşte *elementar* absolutul. Este interesant că acest autor, deşi găseşte atâta sarcasm când face critica metafizicei, îşi dă seama apoi de „incomprehensiunile fundamentale ale spiritului uman, mereu victorioase" [8]), dar mai cu seamă despre insuficienţa genitală a raţiunii de a *creia* realitatea însăşi. Iată rânduri care ar putea servi la susţinerea tezei tocmai contrară aceleia împărtăşită de Guyon: „Raţiunea, zisă creatoare, este ca un pictor căruia i s'au dat, pentru facerea unui tablou, numai culorile roşu şi verde; s'ar putea mulţumi cu acestea; ar putea însă, într'o zi, să adauge şi galbenul, descoperind că putem obţine culoarea galben din amestecul roşului cu verdele : însă niciodată el nu va putea obţine, pentru a utiliza, albastrul sau violetul" [9]). Prin urmare, pe de o parte pozitiviştii

„realişti" remarcă imposibilitatea nativă a raţiunii de a cunoaşte *întreaga* realitate. Ne referim la realitatea fenomenală, pentrucă, am văzut, pozitivismul contestă existenţa altei realităţi. Aceiaşi doctrinari ne încredinţează însă nu numai despre insuficienţa raţiunii de a cuprinde „cantitativ" realitatea, dar deopotrivă despre deficienţa calitativă a unei asemenea cunoaşteri. Cu alte cuvinte, nu numai că nu cunoaştem *tot*, prin raţiune, dar nici nu cunoaştem corect. O cunoaştere care ne depărtează de *real*, o incertitudine majoră, în chiar enunţarea lumii empirice. Guyon vorbeşte despre acele „fiinţe ale raţiunii", fantome abstracte, simple deducţiuni logice, incompatibile cu „realitatea" ; *durata* bergsoniană a putut să apară *bovarismului* [10]) propus de Jules de Gaultier, ca o *veritabilă* „fantomă", iar Gaston Rabeau, în lucarea citată [11]), aminteşte de critica perpetuă adusă filosofiei tomiste „de a fi o doctrină a *cunoscutului* nu a *cunoaşterii*, de a atribui inteligenţei o putere de abstracţiune care consistă în a degaja esenţe preformate, ignorând viaţa spiritului". Neputând să cerceteze valabil sectoarele necunoscutului, raţiunea s'a mărginit adeseori să afirme că acesta „nu există". Însă „existenţa" lui, a revenit, recrudescent, în unghiul cercetării savantului şi în atenţia gânditorului. De pe urma inadecvării dintre realitate şi cunoaştere, agravată de confuziunea fenomenului cu absolutul, (a epistemologiei cu metafizica), filosofia modernă a achiziţionat sensul relativului. [12]).

Modalitatea fenomenului a interesat deci minţile gânditoare în ultima jumătate de veac, realizându-se astfel, dată fiind identitatea absolută de obiect, fuziunea între ştiinţă şi filosofie. „Apropierea dintre cele două discipline pare să devină din zi în zi mai strânsă", observă Dominique Parodi, în lucrarea sa, foarte substanţială „La Philosophie contemporaine en France" [13]). Henry Poincaré, cunoscutul savant, a isbutit veritabile însemnări folsofice, în timp ce gânditori ca Henry Bergson şi Emile Boutroux au dat dovada unor întemeiate cunoştinţe naturaliste; iar matematicieni de talia unor Gaston Milhaud, Ed. Le Roy, Paul Tannery, Georges Sorel, şi-au câştigat un prestigiu valoros în gândirea contemporană [14]).

Gaston Rabeau rezumă sintetic rezultatul acestor cercetări conjugate, metafizice-scienţifiste : „după ce s'a negat absolutul metafizic, adică substanţa, s'a negat şi absolutul logic: conceptul. Pentruca apoi să se tăgăduiască absolutul experimental, adică faptul" [15]). Să aruncăm o privire scurtă", pe cât posibil cronologică, asupra curentelor care au determinat „relativizarea realităţii".

Autorul necontestat al pluralismului este Charles Renouvier. „Incercările critice" au fost îndreptarul teoretic al autorilor mai noui şi cauza eficientă a pragmatismului lui W. James. Afir-

maţiunea de bază a pluralismului pare a fi următoarea: cunoaşterea nu se rezolvă dela simplu la complex, adică pornind dela substanţa unică din care derivă şi în care se integrează esenţial, materia. Esenţială, principală, primordială, nu este substanţa (în cazul idealismului subiectivist kantian) sau spiritul nostru (în cazul idealismului absolut), în stare să producă fenomenul, unitar, conform firei sale identice. Pluralismul răstoarnă acest principiu; postulând tocmai ipoteza inversă monismului şi dualismului esenţial, această şcoală susţine existenţa primordială a discontinuităţii şi a complicaţiunii, în chiar origina substanţei, în lucru sau în eter [16]). Nu există deci o substanţă originară, din care să derive şi căreia să-i semene nativ, esenţial, toate aspectele materiei fenomenale. In realitate, fenomenul este *dat* în mod plural, originar există fenomene şi atât, fiecare cu propria-i substanţă, esenţial autonomă şi *alta* decât a celuilalt. Este nevoe să identificăm originile mai ascunse ale pluralismului, pentruca afirmaţiunile de mai sus să poată fi înţelese în adevăratul lor cadru teoretic.

Fenomenismul monist hegelian, a cunoscut o neîntârziată reacţiune, cum era de aşteptat, chiar în Germania. Fechner, este poate cel mai „original" dintre anti-hegelieni [17]). Pornind dela experienţa empirică şi având o educaţie teoretică fizico-psihică nu invers — Fechner nu atribue

existenţă reală ideilor abstracte, deci realităţii obţinute pe cale deductivă. Nu există un spirit unitar, acelaşi în toate conştiinţele. Fechner afirmă o *individualizare a spiritului*, fiecare conştiinţă având „cercul" său de acţiune şi influenţă în lume, spiritul însuşi urmând a fi împărţit în „centre de forţă" [18]). Lumea devine astfel, „un sistem care se determină rând pe rând prin oscilaţiunile şi marile mişcări ale ondulaţiunilor" [19]) produse de „curentul" fiecărei conştiinţe individuale. Consecinţele materialiste ale idealismului hegelian nu întârzie să se arate. In doctrina lui Fechner, J. Wahl observă just: „ nu numai că găsim o viaţă individuală, că activăm, dar acţiunile noastre acţionează asupra Divinităţii însăşi, în absolut; şi în realitate, absolutul trăeşte, are o istorie, se desvoltă în mod real" [20]). Remarcăm că spiritul a devenit domeniul privat şi individuat al omului. Exaltarea hegeliană este însă mult mai bogată în consecinţe materialiste. Pluralităţii esenţiale a spiritului, avea să-i urmeze una, haotică, a materiei, de altfel mult mai justă decât cea dintâi şi sprijinită pe întreaga tradiţie atomistă, datând genetic dela Democrit.

Lotze, „inamicul formidabil" al monismului hegelian, cum îl numeşte pluralistul american F. C. S. Schiller [21]), insistând asupra caracterului unic al individualităţii, cu toate că încearcă eforturi lăudabile pentru a ajunge la o înţelegere monistă a lumii, a contribuit însă şi mai mult la accentua-

rea pluralismului. Nici nu este de mirare. Toate prăbuşirile decadente în materie devin necesare, în urma tezei hegeliene despre absolutul spiritului uman. Dacă *acesta* este absolutul, nu *acela,* (unul superior esenţial celui dintâi) oricare om devine esenţă, divinitate. „Insistând asupra caracterului unic al individualităţii, Lotze a făcut mai vie tendinţa pluralistă“ [22]). Intreaga lui gândire [23]), este de altfel strâns legată de aceea a lui Herbart. Identitatea şi unicitatea realităţii este tăgăduită ferm. Herbart descompune realitatea în „realităţi“ iar fiecare dintre acestea nu capătă forţă decât în raport cu celelalte: „lumea este un *du-te-vino* în spaţiu“ [24]) (Kommen und Gehen im Raume). Lotze numeşte filosofia herbartiană, din care se inspiră eficient, „atomism calitativ“, expresie care ni se pare a susţine afirmaţia noastră, că fenomenismul posthegelian, sprijinit pe eroarea grosieră a lui Hegel, a confundat calitatea (esenţa) cu cantitatea (fenomenul aparent, existenţa ca atare). Lupta împotriva „substanţei în sine“, începută vehement de idealiştii următori lui Kant, este dusă mai departe, cu aceiaşi hotărîre, de pluraliştii anti-idealişti.Criticând ideea unităţii substanţei (rezolvată de Hegel în logica noastră, ca spirit universal valabil), Lotze vorbeşte, în limbajul lui Fichte, despre „supliciul“ spiritului filosofic „condamnat să caute în lucrurile în sine, condiţiunile care determină diversitatea organizaţiunilor fenomenale şi să refuze *acestor lucruri*

însăşi [25]), toate determinările multitudinei şi varietăţii“ [26]). Nu există substanţă unică, lucru în sine. „Ne servim de cuvântul substanţă pentru a semnifica un nod dur şi real, care prin el însuşi are caracterul solid al realităţii“. O atare întreprindere, Lotze o socoate sterilă. El încearcă să ne facă atenţi asupra „modalităţii interioare a lucrurilor“, consistenţa existenţei fiind devenirea plurală, nu persistenţa identicului [27]). Aşadar, dacă substanţa unică nu există, ea este „aparenţa aparenţei“, aparenţa însăşi devenind realitate, adică „substanţa substanţei“. Sunt concluziunile „Metafizicei“ din 1879 [28]). „Nu datorită substanţei pe care ar conţine-o în ele, există lucrurile, dar se află în măsura în care ne conving că există în ele o aparenţă a substanţei“.

Creiaţiunea nouilor direcţii în univers, „primenirea“ lumii, devine posibilă, postulând pluralitatea esenţială a conştiinţelor şi a fenomenelor produse de acestea. Ideea mişcării şi a devenirii este adăugată de Lotze, temei herbartiene. Continuitatea realităţii, se traduce într'o discontinuitate esenţială şi necesară, lumea nefiind decât câmpul în care se interferează, pentru a se influenţa reciproc, multiplicitatea acţiunilor de conştiinţă. Existenţa este un schimb de acţiuni şi reacţiuni. Dacă există în lume o pluralitate de „fiinţe“, putem obţine şi creiaţiunea nouilor puncte de aplicare pentru forţele în prezenţă [29]). Lotze enunţă astfel: „Admitem valoarea universală a legilor;

dar cu secretul speranţei că totuşi se va putea produce încă o schimbare a punctelor de aplicaţiune“ [30]. Ca şi Fechner, nu întreprinde această înţelegere pluralistă a lumii, decât pentru a ajunge la un monism absolut. A isbutit tocmai contrariul. „De l'idée de substance il avait *voulu faire* une ombre de la réalité; l'ombre maintenant devient la réalité“ — observă, spiritual, Jean Wahl [31]).

Preyer, Sigwart şi Teichmüller, sunt continuatorii ideilor pluraliste în Germania, a căror influenţă W. James o mărturiseşte sigur [32]). O menţiune specială, necesită însă opera lui Wundt. Este cunoscut rolul pe care acest gânditor îl rezervă *voinţei*, în cunoaşterea lumii. Elementele realităţii sunt unităţi ale voinţei. Simţitor influenţat de Fechner, Lotze şi Herbart [33]), Wundt afirmă punctul de vedere ştiinţific, în teoria cunoaşterii, pentru a ajunge la concluziuni similare pluraliştilor precedenţi: substanţa în sine nu există, ea este activitate, mişcare, devenire. Nu există substanţă, există doar relaţiuni, fără suport static [34]). Ca şi Lotze el declară că „activităţile reale sunt acelea care ştiu să ne convingă despre existenţa unei substanţe, însă această substanţă nu este decât un fel de fosforescenţă proectată de către ele (activităţile mentale, *voinţa*, n. a.)“ [35]). Relaţiunile dintre fenomene, singura *realitate* posibilă în concepţia lui Wundt, sunt, cum am văzut, manifestările „unităţilor voluntare“ (Willensheiten) individuale. Sau, după expresia lui Eisler [36]). „unităţi de voinţă dispuse în grade“. Acelaşi autor observă că Wundt, mai intransigent decât Lotze şi Fechner, nu revine la monism, dar construeşte o „metafizică pluralistă“ [37]). Elementele lumii sunt şi rămân unităţi ale voinţei, deci relative, eliberate de forţa supranaturală a unei esenţe în sine, absolute. Fuziunea dintre voluntarism şi pluralism este remarcată de W. James încă mai cu tărie la Paulsen [38]), pe care gânditorul american îl socoate chiar mai „sus“ pe scara ierarhică a profeţilor pluralismului [39]).

Deşi fără a respecta ordinea cronologică, însă pentru a urmări până în actualitate contribuţia germană a şcoalei pluraliste, ni se pare că îşi găseşte locul, tot aici, prezentarea sumară a gândirei lui Ernst Cassirer, unul dintre gânditorii şcoalei de la Marburg. Cele două lucrări masive ale sale („Substanzbegriff und Functionsbegriff“, şi „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit“), sunt analizate temeinic de Gaston Rabeau, un interpret de valoare al acestei opere [40]). Afirmaţiunile de bază ale gândirii lui Cassirer, sprijinind puternic teza pluralistă, par a fi următoarele: substanţă nu există, deci nici obiect în sine, identificabil ca atare, în afara conştiinţei noastre; nimic nu este „dat“ în exterioritate, în sensul materialităţii solide, certe. „Datul se rezolvă în *funcţiuni pure* ale cunoaşterei“ [41]). Noţiunile de *su-*

biect şi *obiect*, precum şi raportul dintre ele, au a fi rejudecate fundamental. Categoriile conştiinţei, pe a căror fixitate Kant construise postulativ cunoaşterea, nu mai au, pentru Cassirer, vre-o stabilitate formală, ele devenind „motive vii" ale raţiunii [42]) „care străbat multiplicitatea formelor sale particulare şi se realizează în creiarea şi formaţiunea de categorii mereu nouă" [43]). Problema realităţii, căreia Cassirer îi consacră capitolul VI şi următoarele din „Substanzbegriff und Funktionsbegriff", decide astfel poziţia dintre subiectiv şi obictiv: originar, nu există nici subiect, nici obiect, în înţelesul acordat până acum, acestor termeni. Permanent, necesar, element durabil, nu este decât *sistemul de raporturi* dintre fenomene; obiectivă nu este decât *forma legală a fenomenelor* [44]). In realitate, nu există *lucruri, fapte,* obiecte pe care subiectul să şi le reprezinte în concepte logice. Este inutil să afirmăm dependenţa obiectului sau a lucrului, de categoriile înţelegerii subiective. Singura realitate obiectivă, necesar permanentă în lume, aievea existentă, este *modalitatea fenomenului,* rezolvată în funcţiuni ale cunoaşterii, nu însuşi fenomenul, înţeles ca obiect material static, solid, cert. „Nodul" realităţii este sistemul de raporturi dintre fenomene; fapt, substanţă, lucru, nu există nici „în sine", deci nici aparent. „Obiectele" pe care le percepem sensibil ori intuitiv se *modifică,* sunt esenţial mobile, permanent nu rămâne decât raportul, legătura formală dintre fenomene. Nu însăşi substanţa trebue să ne preocupe, dacă vrem să stabilim ce este permanent, necesar şi obiectiv (ultimii doi termeni sunt sinonimi în gândirea lui Cassirer), dar *funcţiunea* formală a acesteia, vocaţia ei relaţionistă. Realitatea se traduce în forme, în funcţiuni ale fenomenelor, nu în fapte, nu în lucruri. Neexistând *substanţă,* ca obiect originar ascuns, este inutil să mai credem în validitatea *conceptelor,* adică a modalităţii raţionale în care Kant rezolvase reprezentarea subiectivă a lumii, potrivit funcţiunilor conştiinţei. Nu există *concept* logic despre *substanţă* pentrucă nu există nici substanţă în sine. Există însă funcţiunea fenomenelor. Nu există nici *fapt, fapte:* perpetua mobilitate a fenomenului reliefează doar *intuiţia* raporturilor de sisteme ce guvernează această devenire, nu fapte izolate. Aici, logicismul formalist al lui Cassirer se întâlneşte cu bergsonismul. „Nu cunoaştem obiecte, dar cunoaştem obiectiv" — interpretează adecvat Rabeau, susţinerile autorului german, — „în sensul că, în cursul experienţei, creiem limite fixe şi stabilim elemente şi legături durabile. Obiectul nu este *ceva pe deasupra cunoaşterei* [45]) („un au delà") dar o manieră de a înţelege; permanenţa, identitatea, sunt mai puţin caractere ale lucrurilor, cât instrumente logice" [46]). La întrebarea: dar aceste *funcţiuni* nu trebue să corespundă unor *lucruri,* unor sub-

stanţe real existente, Cassirer răspunde că analiza realităţii ne arată *cum* se acordă între ele categoriile cunoaşterii nu *de unde* vin. „Materia nu este decât prin formă, şi forma *nu valorează* decât pentru materie" — lămureşte Rabeau [47]). Contestându-se existenţa reală a fenomenului, obiectivă şi permanentă, este proclamată doar *modalitatea fenomenului* [48]). In cunoaştere nu întâlnim *materia,* dar numai *forma,* aceasta pare să fie concluzia gândirii lui Cassirer, desigur, diametral opusă, din acest punct de vedere, atât idealismului absolut cât şi bergsonismului. Sentimentul relativizării realităţii, apare ca foarte familiar unor asemenea susţineri.

Sursa franceză a pluralismului este tot atât de bogată ca aceia germană. Fourier, Proudhon şi în deosebi Ménard, sunt autorii cărora Charles Renouvier, exponentul prin excelenţă al acestui curent, le datorează formaţiunea sa teoretică [49]). Ca şi Fechner, Fourier crede că nu există *un univers,* dar „universuri". Intre Dumnezeu şi oameni este un fel de „cooperaţie societară"; Dumnezeu joacă, faţă de raţiunea umană, o „partidă egalizată" [50]). Apoi Proudhon, admiţând teoretic şi într'un sens vulgarizat monadologia lui Leibniz, îşi reprezintă lumea ca pe o „republică egalitară", raţiunea şi liberul arbitru al fiecăruia participând cooperator şi deopotrivă la „armonia universală" [51]). Sensul republican şi socialist la

care trebuiau să ajungă aceste doctrine mai mult politice decât filosofice — ni se pare evident. In „Morala" sa, Ménard este însă mai puţin tendenţios decât Fourier şi Proudhon, şi, în orice caz, mai cunoscător al problemei. Admiraţia pe care o mărturiseşte în tot locul pentru formalismul clasic al elenilor, este un punct de pornire al sistemului său. „Forma uneşte materia cu spiritul; ea este cuvântul care dă un corp gândirii, mediatorul între finit şi infinit" [52]). Formele fiind multiple, universul, adică realitatea asupra căreia formele se aplică, nu poate fi decât tot multiplu. Principiul pluralităţii esenţiale a fenomenelor este propus la baza cunoaşterii, paralel cu acela al „energiei multiple" [53]). Nu este vorba însă de „principii abstracte". Reeditând într'un fel afirmaţiunile lui Hegel şi întreaga atitudine raţionalistă a eleaţilor (în deosebi „pluralismul" lui Platon) [54]), Ménard crede că tot ceiace produce raţiunea, născând din imaginaţia conştiinţei, este concret, real. Conştiinţa este „idealul divin al justiţiei", singurul colector şi generator al realităţii. Egalitatea esenţială şi diferenţa specifică între conştiinţe, Ménard le postulează necesar, în „politeismul" său. Jean Wahl se întreabă [55]) dacă în umbra acestui politeism religios, Ménard nu ascunde un pluralism metafizic. Răspunsul ni se pare a fi acesta: o atitudine fenomenal pluralistă, da; una metafizică, nu.

Philippe Berthelot crede că pe Renouvier l-au afectat într'atât ideile lui Ménard, că a fost „multă vreme politeist“ [56]). Este tot atât de adevărat însă că, dacă prima perioadă a gândirii neocritice [57]) aceia în care Renouvier publică *Essai de Logique* şi *Essai de Psychologie*, corespunde unei speciale ocupaţiuni pentru problemele teologic-religioase, comună cu politeismul lui Ménard — însă epoca de maturitate a gânditorului francez, cristalizată în *„Incercările critice“*, se poate caracteriza printr'o deosebită atenţie acordată cunoaşterii. Atitudinea împotriva absolutismului metafizic, împotriva monismului idealist şi a misticei infinitului, o afirmă Renouvier, cu o tărie neîntâlnită la predecesori. James vorbeşte de „virilitatea“ (manliness) cu care este atacată ideea unităţii existenţii, chiar în operile începutului: „Guvernarea lumii de către unitatea divină este o alegere a sufletelor tinzând către inacţiune, de a vedea totul făcându-se fără participarea lor, mulţumindu-se doar să contemple şi să adore. Tot aici trebuie să adăugăm inimile desabuzate şi dezamăgite“ [58]). Conştiinţa fiecăruia este elementar liberă şi ca atare, creiatoare. O cercetare „ardentă“ [59]) a realităţii, cum se exprimă într'una din scrisorile adresate lui Ch. Secrétan, îi îngădue, până la urmă, să se elibereze de cei trei „idoli monstruoşi ai metafizicei“ [60]), adică de „infinitul actual“, de „substanţa fenomenelor“ şi de „solidaritatea absolută a lucrurilor succesive“ (determinism). Trebue observat că neocriticismul lui Renouvier prezintă multe puncte de contact cu fenomenismul german, mai mult sau mai puţin pluralist — şi anticipează în mod sensibil, deşi fără să renunţe la instrumentul logic în cunoaştere, atitudinea antimecanicistă a lui Bergson. *Esenţială, reală,* este individualitatea, mai precis: conştiinţa, raţiunea individuală. Renouvier se revoltă împotriva negării „individualităţii esenţiale“ şi în genere, în contra oricărei încercări de a tăgădui conştiinţei libere posibilitatea de a cunoaşte realitatea. Credinţa criticismului că fenomenul este iluzoriu, realitatea însăşi fiind ascunsă în absolut, o denunţă ferm, şi, cel puţin în această direcţiune, care este de altfel caracteristică pentru întregul criticism, nu vedem în ce fel Renouvier „continuă“ pe Kant. Dacă individul este singura realitate pe care se poate pune bază în cunoaştere, afirmaţiunea trebue înţeleasă în sensul libertăţii esenţiale a conştiinţelor, deci a diferenţei ca atare existând între conştiinţe, altfel ne întoarcem la monism. Nu poate fi vorba de o esenţă superioară, unică, din care derivă palid, şi în care se resoarbe unitar, existenţa: în acest din urmă termen cuprinzând şi conştiinţele individuale. „Ma conscience préfère cet idividu misérable à tout fantasmagorie des monismes“ scrie Renouvier [61]). Lumea, esenţa, existenţa, fenomenul, se „distribue“ între toţi deopotrivă, fiecare având partea sa de cau-

zalitate şi de finalitate [62]). Individualităţile, chiar dacă am admite să sunt creiate de o fiinţă unică, încă sunt esenţial „separate". Odată creiate, ele nu mai există în unitatea care le-a creiat, dar, elementar, şi cu finalitate proprie, în „unităţi". Trebue să admitem că, în timp, fiecare are o *altă* devenire, o anumită proprietate şi o autonomie existenţială, esenţială. Timpul însuşi, în care fenomenele şi evoluţia conştiinţelor se întâmplă, nu este unitar, dar discontinuu. Fenomenele nedeterminate, devin ca atare posibile [63]). Timpul este aşadar realitatea profundă, în care fenomenele, originar şi esenţial variate, se refac încă odată ca variabile-discontinue, deoarece în „durată", Renouvier crede a recunoaşte anumite „pulsaţiuni discontinue". Prin urmare nu numai că esenţial fiinţele sunt diverse, dar ele pot fi mereu nouă, în virtutea participării lor la evoluţia neregulată a timpului [64]). Libertatea creiatoare a conştiinţelor [65]), simte totuşi presiunea imensă a faptelor exterioare [66]); de aici, dificultatea cunoaşterei şi a existenţei. Renouvier admite că „nimic nu este mai mărginit şi mai înconjurat de toate părţile decât această putere (a conştiinţei libere individuale n. a.) absolută într'un fel, dar al cărei exerciţiu este o chestiune de viaţă şi de moarte pentru persoană". Cu toată atitudinea sa anti-deterministă, el scrie totuşi despre „sfera imensă a determinismului care din toate părţile înfăşoară şi conţine dorinţele şi deciziunile" noastre. Wahl recunoaşte, în afirmaţiunea citată, o viziune tragică a vieţii, asemănătoare concluziunilor la care ajunge cel mai radicalist dintre fenomenişti, W. James, întemeietorul pragmatismului. Credem că aceste concluziuni triste erau necesare; la ele trebuiau să se oprească cei doi pozitivişti, cari au admis, deşi fără s'o reunoască formal, existenţa metafizică a necunoscutului, şi ca atare: esenţial, evidenţa poziţiei dualiste. Anticipând asupra observaţiunilor pe care le rezervăm fenomenismului postkantian, vom spune că nu este de mirare că „sentimentul tragic" împovărează obsedant cercetarea filosofică a celor mai „virili" şi mai redutabili pluralişti; oricât s'ar încerca a se atribui fenomenului „mai multe" esenţe, adică tot atâtea câte conştiinţe individuale, oricât ni s'ar vorbi despre variaţia discontinuă a fenomenelor, petrecută în devenirea neregulată a timpului, — toate aceste alegaţiuni nu oferă nici o concludenţă în sensul pluralismului esenţial: calitativ, există *fenomenul* (nu *fenomene)* indiferent de aspectele lui variate, indiferent de „viaţa" lui haotică.

Inductivismul analitic, al cărui întemeietor este Aristoteles şi, în timpurile moderne, J. St. Mill, continuă tradiţia empiristă a lui Hume şi Berkeley — susţinând teoretic logica experimentală. Mill este considerat ca un precursor sigur al pluralismului. Wahl scrie concludent: „Această nevoe de claritate pe care Ja-

mes o admiră la el şi care îl face să dorească a descoperi tot atâtea legi în natură câte calităţi şi senzaţiuni distincte, această încercare de logică pluralistă care vede în lume doar asemănări şi deosebiri şi nu admite niciodată identitate, toate acestea fac din Mill, pentru pluralişti, un precursor". O asemenea logică, adecvată şcoalei fenomeniste, a putut lua o desvoltare impresionantă, în epoca fizicalistă pe care o trăim. Incercarea lui Mill de a demonstra similitudinea dintre necesitatea legilor experimentale fizice, deduse pe cale de logică analitică şi logica deductivă, în speţă aceia matematică — a rămas, până la urmă, infructuoasă [67]). Oricât de variat, „plural" şi discontinuu, s'ar prezenta fenomenul, el este unul, din punctul de vedere al esenţei, opus ca atare lucrului rămas necunoscut. Cunoscutul aparent şi necunoscutul ascuns, împart dualistic realitatea, certitudinea şi incertitudinea, relativul şi absolutul, indiferent şi pe deasupra oricărui monism (dogmatic prekantian, fenomenist postkantian) şi oricărui pluralism. Unitatea esenţială a fenomenului, numai ipotetic şi aparent poate fi distribuită, în „esenţe". Variaţia şi producerea neregulată a peisagiului fenomenist nu oferă nici o concludenţă din punctul de vedere calitativ. Există o singură calitate fenomenală. Mai există însă, tot calitativ, şi firea necunoscută a realităţii. Numai confundând esenţele sau eliminând ca inutilă pe una dintre ele putem decade în monism sau în pluralism. Altminteri dualismul este necesar.

Un dualism teologic radical încearcă să întemeieze germanul Albrecht Ritschl, către jumătatea a doua a veacului trecut. Principala sa operă „Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versoehnung" — a apărut între 1870—1874.

Obiectivele prea limitate ale lucrării noastre nu ne îngăduie să redăm nici o referinţă proprie despre „ritschlianism". Trimitem la prezentarea foarte substanţială făcută şcoalei lui Ritschl — de Emile Boutroux în „Science et Religion dans la Philosophie contemporaine" [68]).

Renouvier, cu toată înclinaţiunea sa pentru variaţia esenţială a fenomenelor, cu tot politeismul moştenit dela Ménard [69]), consimte undeva în a sa „Clasificare" [70]) că „existenţa fiinţelor libere în univers ar risca să constitue un fel de satanism sou domnie diabolică, dacă libertatea nu este „darul Creatorului". Ce este această raportare în extremis la „darul Creatorului", ce altceva poate însemna sublimarea pluralului în fiinţa netemporală, decât şubreda întemeiere metafizică a pluralismului fenomenist? Cum observă acelaşi interpret valoros al pluralismului [71]), Renouvier a încercat să concilieze unitatea cu pluralitatea într'o nouă monadologie, însă înţeleasă nu în sens spiritual-leibnizian, dar relativist, prin „dispariţia ideii de cauză substanţială, definind monada în funcţiune de calităţile sale şi fiinţele în funcţiune

de fenomene". Nu fără dreptate Ch. Secrétan afirmă însă că volens nolens, el se înfundă, până la urmă, în monoteism.

Incă mai radicalist, în sensul fenomenului, decât Renouvier, W. James, întemeiază pragmatismul pe experienţa nudă. Emile Boutroux observă, într'o valoroasă lucrare asupra operei gânditorului american [72]), că James, dela început „se înscrie în fals contra pretenţiunii de a judeca adevărul conform unui concept abstract şi nu după experienţa vie şi reală a omului însuşi". Experienţa ştiinţifică este experienţa obiectivă, experienţa în sine. O idee adevărată în sensul pragmatismului, este o idee care „se verifică". Insă verificarea este semnul, nu cauza adevărului, precizează Boutroux. Căci dacă pentru noi, în virtutea unei oportunităţi [73]), mai mult sau mai puţin accentuată, o idee devine adevărată în măsura în care am verificat-o, dar în sine, şi înaintea oricărui examen experimental, în mod intrinsec ea *a putut* să fie adevărată sau falsă. Razele cercului, pentru a fi egale, nu au aşteptat să le verificăm prin experienţă. „Verificarea n'a făcut decât să pună în lumină o calitate a ideii care preexista în ea. Şi întreg efortul ştiinţei tinde să descopere şi să degajeze adevărul, etern existând, nu să compună din elementele subiective ale experienţii, un adevăr mereu relativ şi iluzoriu" [74]). Astfel semnalată dilema pragmatismului, James o rezolvă ignorând-o fundamental, adică afirmând că adevărul în sine, transcendental, în sensul metafizicei, pentru a se „adeveri", trebue să fie verificat „în mod experimental". De unde ştim noi că există un adevăr în sine se întreabă James? Simţul „evidenţei" este cu totul atrofiat la toţi empiriştii, şi pragmatismul este doctrina extremistă a fenomenismului. Dacă realitatea obiectivă transcendenta *nu se vede*, James trage de aici concluzia că adevărul nu rămâne a fi decât însăşi experienţa lucrurilor sensibile, a realităţii empirice nude. Despre preexistenţa unor anumite adevăruri, anterioare experienţei şi în care experienţa se integrează necesar, James nu ştie să ne explice nimic. Haosul fenomenist, fărâmiţarea la nesfârşit a materiei, deci ignorarea oricărei idei de unificare a realităţii, devine o lege necesară, una „absolută", sursa pluralistă a experienţei fiind înţeleasă de fruntaşul pragmatist încă mai plat decât Fechner, Renouvier şi Pillon, maeştrii săi. Transcriem din „Introducere în Filosofie": „astfel pare să fie natura experienţei sensibile, care se modifică mereu prin cantităţi perceptibile, chiar atunci când rămâne invariabilă. Acest caracter de infinitate pe care-l găsim în experienţa noastră îi este intim legat prin chiar facultatea noastră de a percepe, repetând în mod nedefinit actul subdivizării oricărei cantităţi, date sau presupuse" [75]).

Asupra celorlalţi pluralişti englezi şi americani (neorealismul), spaţiul nu ne îngăduie să insistăm [76]). O istorie critică a fenomenismului actual, purtată paralel cu prezentarea relativismului, ar necesita desigur, pe lângă o atentă analiză a teoriei einsteiniene, întreaga expunere a empirismului francez contemporan, dela pozitivismul lui Aug. Compte până la „contingenţa legilor naturii" a lui Emile Boutroux, apoi la teoria „comodităţii" determinismului, enunţată de Henry Poincaré [77]), dar îndeosebi contribuţia foarte bogată în această direcţie, a autorilor germani. Pentru fizicianul Ernst Mach, „senzaţiile sunt adevăratele elemente ale lumii" [78]), ele „alcătuesc eul"; despre „experienţa pură" ne vorbeşte apoi Richard Avenarius. Realistul Max Plank, întemeietorul teoriei quantelor, deşi combate afirmaţiunile simpliste ale lui Mach, revine tot la „senzaţie" ca supremă realitate [79]). Richard Wahle, Teodor Ziehen, în sfârşit aşa zisa „şcoală din Viena", ai cărei exponenţi calificaţi par a fi R. Carnap [80]), Moritz Schlick [80]). Generalul Vouillemin [82]). Tot aici trebue adăugată contribuţia unor Hans Reichenbach [83]), Phillipp Frank [84]) şi M. Heisenberg, susţinătorul teoriei incertitudinei în fizica teoretică a quantelor [85]).

Următoarele întrebări devin legitime: care este contribuţia autorilor fenomenişti, la problema certitudinei şi a adevărului? Intrucât ne-am apropiat de „realitate" de când cu degradarea absolutului

metafizic, odată cu orientarea atenţiei către materie şi către instrumentul cognitiv al acesteia: logica analitică? Inclinaţiunea materialistă sau scientifistă a epocei noastre, ne-au convins oare suficient despre inutilitatea metafizicei? [86]).

Cunoscutul adagiu juridic *quod dicit de uno non dicit de altero*, ni se pare că trebue invocat drept răspuns al atâtor întrebări. Nimic din ceiace s'a spus despre *fenomen*, nu poate avea concludenţă cu privire la realitatea în sine, la *numen*. Modalitatea fenomenului, indiferent dacă este înţeleasă în spirit monist, unificator, sau pluralist, empirist: relativist ori absolutist — este şi rămâne *aparenţa* realităţii însăşi, despre care, încă din filosofia vedică, ştim că este efemeră, relativă şi haotică. Nimic nou, în afară de propunerea unor termeni tehnici, (tot atâtea doctrine feromeniste!) nu a adus gândirea post-kantiană. Dacă natura sensibilă este astfel sau altfel, dacă o percepem în întregime şi prin deducţie (Fichte, Hegel, Schelling) sau în întregime şi prin intuiţia „duratei" (Bergson), sau discontinuu şi esenţial variată (pluralismul), — aceste toate probleme se nasc şi mor în cadrul aceleiaşi unice esenţialităţi: a realităţi fenomenale. Pe de altă parte, empirismul şi pragmatismul fizicalist, unit teoretic cu logica analitică şi cu psihologia, nu au făcut decât să adâncească mai mult haosul fenomenist: operă „firească" pentru realitatea aceasta. Insă aplicarea inductivismului logic în cunoaştere ne-a confirmat

credinţa că a raţionaliza realitatea nu însemnează a o cunoaşte. Henry Poincaré defineşte undeva blestemul firesc al materiei de a „condamna ştiinţa să oscileze în mod constant dela atomism la continuism, dela mecanism la dinamism şi invers, aceste oscilaţiuni neîncetând niciodată“ [87]). Este în firea fenomenului să fie esenţial haotic şi necesar aparent, este în firea esenţială a realităţii în sine de a rămâne ascunsă, stimulând însă, prin chiar taina orizonturilor sale certe, cunoaşterea. Ipoteza dualistă kantiană ni se pare a fi rămas neclintită, cu toată anarhia fenomenistă ce i-a urmat. Expunând dificila fizică a quantelor, Emile Meyerson găseşte locul, în plin mediu fizicalist, să actualizeze acest adevăr: „ideia unui real în mod necesar postulat şi totodată esenţial incognoscibil este desigur provenită din aceia a *lucrului în sine* kantian şi oricare ar fi obiecţiunile ce s'au putut formula dela marele criticist până astăzi, împotriva acestui sistem al *realismului transcendental* [88]), nimeni nu-şi va îngădui, desigur, să afirme că trebue să o considerăm perimată. Din acest punct de vedere însă, noua realitate quantică nu comportă nici o spărtură veritabilă“ [89]). Meyerson mai face observaţiunea, fundamentală după părerea noastră, că toată eroarea în enunţarea teoriilor cunoştinţei, provine din „confuziunea pur şi simplu între conceptul de existenţă şi de esenţă“. Nu ne-au vorbit oare toţi pluraliştii, despre felurimea „esenţială“ a existenţelor individuale? [90]). Simon Frank, un autor rus aparţinând spiritualismului esenţial, avea desigur dreptate scriind că „materialiştii ontologizează non-spiritul“.

Căutându-se adevărul şi certitudinea în toate părţile, oricum şi oriunde în fenomen, pe măsura în care monismul logic decădea firesc în pluralismul cel mai haotic, relativitatea a căpătat rang „metafizic“, deopotrivă cu eroarea şi incertitudinea. Realitatea existenţială a eroarei şi a incertitudinei, nu este desigur opera gândirii moderne. Am remarcat-o, esenţial necesară, încă din antichitate; ea *este* şi va fi ca atare, oricând şi oriunde în fenomen, în realitatea aparentă. Absolutismul monist (hegelian şi bergsonian) apoi relativismul empirist care i-a urmat drept consecinţă, au agravat însă tot mai mult teoria cunoaşterii, deschizând sectoare nelimitate materiei, deci incertitudinei şi eroarei; cum era şi firesc: în numele şi sub impulsul metafizic al realităţii însăşi, al adevărului.

11. — Husserl şi fenomenologia. Despre un alt dualism, mai optimist decât criticitmul kantian.

In tot locul Husserl încearcă să cureţe cunoştinţa de imanenţa psihologicistă. Răspunzând într'un fel ipotezei triste a „Criticii Raţiunii Pure“ despre neputinţa omului de a cunoaşte lucrul în sine, fenomenologia pare să afirme că întreagă această deformare a realităţii, în şi prin actul cu-

noaşterii, este datorită faptului că în conştiinţă elementele psihologice joacă un rol determinant. Cine denaturează obiectul cunoştinţei? Datorită cărui factor ne depărtăm de realitatea în sine, de obiectul transcendental cum îl numise Kant?

Husserl acordă toată încrederea logicei pure, eului pur, care nu trebue confundat cu acela al raţionaliştilor idealişti postkantieni. Eul lui Fichte, spiritul universal al lui Hegel, din punctul de vedere al logicei pure erau tot atât de contaminate de elementul psihologic imaginist, precum acela kantian. Deosebirea dintre Kant şi idealiştii care i-au urmat se marchează totuşi în felul următor: Kant recunoscuse corect, că în conştiinţă există imanent şi operant, elementele naturalist-psihologiciste, adică „imaginea" de care vorbea Platon şi pe care o regăsim la Descartes, la Spinoza, la Leibniz; Hegel, însă, adoptă pentru a rezolva problema absolutului, o atitudine asemănătoare aceleia lui Parmenide şi Spinoza. Deşi recunoaşte existenţa ca atare a subiectului cunoscător, adică popularea conştiinţei de către imagini şi amestecul necesar al acestora în procesul cunoaşterii (de unde constatarea kantiană că noi cunoaştem doar reprezentarea realităţii, nu obiectul în sine) totuşi afirmă, despotic şi nemotivat, împrumutând acestei afirmaţiuni caracterul unei teze ontologice îndubitabile: că eul cunoscător, existând ca atare, deci posedând imanent imaginile subiective,

totuşi cunoaşte *direct şi nemijlocit* însăşi realitatea, prin actul percepţiei libere.

Impotriva acestei erori fundamentale a idealismului monist, fenomenologia lui Husserl se ridică vehement. Nu numai că nu cunoaştem însăşi realitatea, prin actul percepţiei libere, cu eul încărcat de imagini (deci blestemat virtual la denaturarea obiectului cunoştinţei, sub opera subiectului imaginist) dar, rejudecând ipoteza kantiană, Husserl postulează în locul eului kantian, care era un *eu psihologic*, încă nepurificat şi necurăţat de elementele naturaliste, — admise de Kant ca imanente şi necesare conştiinţei cunoscătoare, —: eul logic pur, în stare să cunoască adevărul, după ce „reducţia fenomenologică" se va fi împlinit, adică după ce subiectul cunoscător, dintr'unul psihologic, datorită efortului transcendental, se va fi curăţat de orice urmă imaginistă, devenind astfel pur, deci apt a cunoaşte *esenţele* (eidos), adevărul însuşi.

Intr'o lucrare de maturitate [1]) Husserl îşi precizează atitudinea mai lămurit decât în „Logische Untersuchungen" [2]) opera foarte citată de către interpreţii fenomenologiei [3]). Traducem din „Formale und Transzendentale Logik": „să reţinem deci că lupta contra psihologicismului logic nu are de fapt nici un alt scop decât pe acela, foarte important, de a învedera sfera de întindere a logicei analitice în puritatea şi unitatea ei ideală, să o elibereze de amestecurile psihologi-

zante şi de interpretările greşite în care a fost prinsă dela început şi în care a rămas prinsă" [4]).

Husserl distinge „trei sfere tematice" în care a fost înţeleasă cunoaşterea. In ordinea prezentării lor, ele marchează evoluţia dinspre psihologismul antropomorfic către cunoaşterea logică pură, a adevărului. O primă „tematică" şi cea mai „murdărită" de psihologicism [5]) este aceia a „idealismului" empirist, în sensul lui Hume şi Berkeley. Empirismul şi senzaţionalismul sunt denunţate ca improprii cunoaşterii adevărate. O cunoaştere în orice caz mai adecvată adevărului, este oferită de „a doua sferă tematică", care ni se pare că se referă la soluţiunea kantiană pentru *fenomen*, deşi Husserl nu scrie acest lucru, şi în care intervine elementul critic; este numită „critica analitică a cunoaşterii" (analytische Kritik der Erkenntnis) [6]). Husserl distinge fundamental între „Erkenntnis" [7]) (cunoaşterea ca atare, încă aparţinând psihologiei, am zice o cunoaştere a *cunoscutului* empiric, aparent, fenomenist) — şi „Vernunft", (critica raţiunii, a logicei însăşi), termen pe care îl rezervă cunoaşterii logice: cunoaşterea transcendentală propriu-zisă. Este vorba deci, în acest ultim sens, de critica cunoaşterii, nu a cunoscutului, singura care creiază structuri logice idubitabile şi care ne poate duce la adevăr. „Este critica raţiunii însăşi (fie ea înţeleasă psihologic sau transcendental) sau cum putem spune, prin antiteză cu critica cunoaşterii analitice, *critica cunoaşterii transcendentale*. Ea este valabilă pentru logică deopotrivă ca pentru fiecare ştiinţă" [8]). Către acest gen de cunoaştere, eliberată de orice reminiscenţă psihologistică antropomorfică sau empiric-fizicalistă, tinde fenomenologia. „Cum devine posibilă o atare teorie a raţiunii pure în cunoaştere" se întreabă Husserl mai departe? [9]). El lămureşte ce trebue să înţelegem prin fenomenologie ca ştiinţă a structurilor logice pure, degajate de orice fenomenism empiric naturalist. Referindu-se la ultima cercetare din „Logische Untersuchungen" [10]) aflăm că doar logica pură şi cunoaşterea ca atare (Vernunft) „are posibilitatea radicală ca ştiinţă a cunoaşterii fenomenologice, în cadrele întregei fenomenologii transcendentale" [11]). Fenomenul logic în sens husserlian, ca structură a cunoaşterii, nu suferă deci nici o apropiere de înţelegere cu fenomenul empiric ori cu reprezentarea mai mult sau mai puţin psihologică a acestuia, astfel cum a fost înţeleasă dela Kant încoace. Despre o „subiectivitate transcendentală" cu totul nouă, definitiv şi pur logică, (poate aceia năzuită de Kant dar socotită irealizabilă) vorbeşte Husserl. Insă la „esenţe" ireductibile nu ajungem imediat ce ne-am situat în zona logicei pure, pentrucă „reducţia fenomenologică" deabea cu acest moment începe. Obiectivitatea realităţii fenomeniste în zona iniţială a logicei este încă prea apropiată şi Husserl încearcă ajungerea unor structuri, a căror realitate în

sine, etern valabilă, să nu poată fi confundată cu sensul obiectiv fenomenist al realităţii. Acea ultimă realitate, în totul pură, Husserl avea să o numească „obiectitate". Următoarele rânduri sunt desigur semnificative cu privire la procesul reducţiei fenomenologice: „logica obiectivă, logica în pozitivitatea ei naturală, este pentru noi prima (n. a. în sensul curat) dar nu ultima logică" [12]). Ea este deci punctul de plecare, nu acela de ajungere. „O ontologie formală a lumei posibile constituită ca structură transcendental-subiectivă este un moment dependent de o altă *ontologie formală*", care în sensul ei existenţial (în jedem Sinne seiende) se raportează la fiecare pas şi în totul la fiinţa (existenţa) subiectivităţii sale transcendentale constituită în sine" [13]).

Husserl urmăreşte aşadar mai întâi să identifice eul logic nud, desgolit de orice semnifiaţie psihologică, curăţat în special de acel element constitutiv al conştiinţei căruia, dela Platon, toţi metafizicienii mai mult sau mai puţin dogmatici, au trebuit să îi recunoască existenţa în conştiinţă: imaginea. Ne amintim de lupta dusă de Platon împotriva „opiniunei" şi a „imaginei" pe care voia să le isgonească din actul înţelegerii şi al raţiunii pentrucă ocazionau eroarea şi incertitudinea. Dela Platon, până la Descartes, Spinoza şi Kant, în analiza paralelei dintre esenţă şi existenţă, am semnalat, în oricare sistem filosofic, realitatea necesară a imaginei în actul cunoaşterii. Kant însuşi îi recunoaşte însemnătatea necesară: întreaga dramă a imperfecţiunei noastre metafizice de aici provine. Cunoaşterea directă, nemijlocită, a substanţei (a numenului) i-a apărut imposibilă gânditorului dela Königsberg datorită intervenţiei imaginei în conştiinţa cognitivă, adică datorită reprezentării subiective, potrivit funcţiunilor conştiinţei, a realităţii. Lumea, obiectul, realitatea, substanţa, nu le cunoaştem aşa cum sunt, susţinuse Kant, dar prin modalitatea subiectivă a reprezentării. Subiectul îşi reprezintă lumea cum îl obligă funcţiunile apriori (spaţiul şi timpul) apoi categoriile conştiinţei. Obiectul în sine, rămâne ascuns, de vreme ce acela cunoscut este pe firea (reprezentativă) a conştiinţei, a subiectului. In doctrina kantiană rolul imaginei ca element necesar al conştiinţei, luând parte ca atare la elaborarea cunoştinţei şi la actul cunoaşterii, este menţinut. Despre un eu cognitiv pur logic, nud, eliberat de orice element psihologic, Kant nu ne vorbeşte: i s'ar fi părut poate un nou postulat, în afara realităţii conştiinţei. Fenomenologia însă tocmai această tendinţă o afirmă: scoaterea oricărui element fonciar subiectiv din actul cunoaşterii pure. Intreg efortul lui Husserl se îndreaptă către criticarea elementelor „realiste" care împovărează conştiinţa rătăcind-o pe căile unui inductivism empirist, incompatibil cu însăşi realitatea şi cu adevărul. Ceeace îl preocupă în primul rând pe fostul profesor dela Freiburg este aflarea unui

criteriu real în stare să confere certitudinea şi adevărul. Pentru aceasta, se adresează logicei deductive, pornind dela matematică. Inductivismul raţionalist datând dela Aristot şi actualizat teoretic în folosofia modernă de J. St. Mill, îl socoate impur, logica inductivă ţinând prea strâns contact cu elementele naturaliste pentruca să nu fie contaminată de impresionalism, de imaginism, deci de influenţe alogene. Numai adevărul matematic, scos din logica pură, este socotit de Husserl de o „realitate absolută", am zice *în sine*. In lucrarea citată, d. Camil Petrescu interpretează astfel punctul de vedere fenomenologic: „Constituţia unei specii e un fapt, din fapte însă nu pot ieşi decât fapte. A întemeia adevărul pe constituţia unei specii, este a-i da şi lui caracterul de fapt. Aceasta este absurd. Faptele sunt individuale, deci determinate în timp; 2+2=4, este însă un adevăr valabil nu numai pentru speţa omenească ci şi pentru *zei ori îngeri*"[14]). Căci ceiace este adevărat în mod absolut, este adevărat în sine"[15]). Infinitul progres pe care îl marchează fenomenologia faţă de criticismul kantian, aici trebue să-l identificăm. Apriorismul kantian rămăsese într'un fel unul material, naturalist, derivând din generalitatea conştiinţelor speţelor, *făcând parte* din psihologia individuală, indiferent dacă această cunoaştere, bazată pe logica naturalistă antropomorfică, împrumuta un caracter formal şi transcendental. Scoaterea conţinuturilor logice din domeniul psihologiei, este însă prima preocupare husserliană, imperios reclamată de convingerea că adevărul, singurul criteriu, finalitatea intimă şi supremă a logicei, nu poate fi întemeiat pe subiectivitate adică pe psihologie, întrucât psihologia se ocupă cu legile sufletului speţelor trecătoare. De aceia logica pretinde un criteriu absolut, şi cum acest criteriu este adevărul absolut, ea nu va deveni o disciplină curat ştiinţifică şi aievea transcendentală, decât în măsura definitivei sale eliberări de sub obsesia naturalismului psihologicist, adică realizându-se în deplină autonomie şi originalitate: formal, ca o *modalitate a cunoaşterii*, într'un fel insensibilă şi inaderentă la *materia cunoaşterii*. Judecata nu este tot una cu *conţinutul judecăţii*, articulaţia formal cogitativă se aplică însă conţinuturilor temporare concrete şi le fundamentează ştiinţific: fără să le semene însă esenţialmente ori structural. Ajungem la considerarea esenţelor în ele însele, la trăirea (Erlebnis) lor, o adevărată viaţă a semnificaţiilor, cu legi şi valoare proprii, cu un „conţinut" concret, în sensul realităţii absolute, al adevărului însuşi. Husserl distinge între actele aperceptive *noetice* (desprinse de pe realităţile faptice) şi *noematice*, acestea din urmă fiind veritabile în sensul reducţiei fenomenologice, adică ducând la sublimarea formală a ideilor în pure esenţe. Nu trebue confundată, nici comparată, tema fenomenologică cu dualismul străvechi datând dela Platon: despre lucruri şi *ideia* (repre-

zentarea) acestora. Husserl denunţă confuzia dintre *ideia* platoniciană *reală* (desprinsă de pe realităţi faptice şi corespunzând, ideal, *acestora)* şi *eidos,* ca pură esenţă. Fenomenologia este teoria descriptivă a esenţelor pur formale ale logicei, aşa cum a fost întrevăzută, adică la rându-i : pură, neraţionând asupra faptelor (cunoscutului) impur, naturalist, dar asupra adevărului absolut. Reducţia transcendental-fenomenologică devine posibilă, nu prin trăirea datelor individuale concrete, dar prin trăirea unităţilor ideale, în stare să invedereze *evidenţa apodictică.* Husserl precizează în „Logische Untersuchungen": „evidenţa este trăirea adevărului însuşi, care e unitatea ideală a unei multiplicităţi infinite şi nelimitate în putinţa ei de formulări juste, de aceiaşi formă şi materie". [15]). Se întrevede [16]) că e vorba despre judecăţi în sensul semnificaţiilor enunciative, nu despre judecăţi ca experienţă reală [17]).

Este locul să ne întrebăm : asupra cărui „obiect" se aplică fenomenologia, cum sunt, ce sunt, ce valoare au, acele *esenţe eidetice* ale logicei pure? Husserl şi-a dat seama că trebue să pună ceva, nu „în locul" dar cu referire la cauzalitatea obiectiv naturalistă a lumei fizice în sensul lui Galileo Galilei. Dacă nu e vorba de această lume reală, este totuşi discuţia despre entităţi concrete, de vreme ce pe trăirea esenţelor repauzează ştiinţele „exacte", naturale. Husserl avea să le numească ştiinţe *eidetice regionale,* fiecare corespunzând unei esen-

ţe pure. Prinurmare, deşi distinge categoric între *ştiinţele de fapte* (care pot fi conduse de legile psiho-fizice ale empirismului logic inductivist) şi *ştiinţele de esenţe* — cele dintâi fiind subordonate necesare celor din urmă [18]) — am spune că legătura dintre „cer şi pământ" nu este ruptă definitiv. Elementul universal de *intenţionalitate,* cunoscut de scolastică, şi actualizat de gândirea lui Franz Brentano, este reluat de Husserl şi propus să întemeieze în planul neomatic al esenţelor, întreaga dinamică a relaţiei transcendenţă-imanenţă. Fenomenologia, fiind ştiinţa semnificaţiilor pure, gândirea nu este altceva, decât „o trăire care constitue un sens" [19]). In orice expresie logică trebue să recunoaştem date multiple : datul fizic, trăirea psihică, cu fluxul intenţional ; distincţia dintre actul *de a comunica* (was er Kundgibt) şi între acela de *a semnifica* [20]) (Was er bedeutet), ni se pare că se aplică în ordine : ştiinţelor faptice şi ştiinţelor eidetice, deşi Husserl nu precizează acest lucru. Actul de a semnifica poate fi privit genetic, în două faze : actul simplei semnificaţii, care pune doar intenţional ceva şi actul care realizează intenţia. Analiza legilor apriorice ale semnificaţiilor o face Husserl cu o putere de profuzime pe care nu găsim necesar să o prezentăm aici. Ajungem cu aceasta la „conţinutul" intrinsec, implicit al logicei, numit de Husserl *obiectitate,* pentru a se deosebi de obiectivitatea realităţii faptice. Conţinuturile ideal-intenţionale, carcteristice planului

esenţelor pure formează, ca să le numim cu un termen care poate este impropriu, elementul activ şi originar al eului cogitativ, în stare să orienteze, dinamic şi necesar, către *obiectivitatea* externă. Ar trebui să vorbim acum despre ceeace s'a numit „intuiţionismul" husserlian (cu privire la formele şi intuiţia categorială). Rostul limitat al acestui capitol nu ne îngăduie însă nici un comentariu în acest sens.[21]). Nu putem prezenta nici măcar relaţia *noemă-noesă*, definitoare a planului noematic-percepţional, şi care este de o principală importanţă în sistemul lui Husserl. Oarecum superficial şi nemotivat, suntem nevoiţi să afirmăm că întregul fenomen, transcendenţa însăşi, este pătrunsă în filosofia fenomenologică de legea *intenţionalităţii* firesti, necesară şi universală. Esenţele *au* intenţionalitate şi această afirmaţie existenţială este de o fundamentală importanţă pentru înţelegerea fenomenologiei. Elementul ideal intenţional avea să întemeieze subiectivismul transcendental atât de particular lui Husserl şi de distinct totdeodată de subiectivismul criticist. Acesta din urmă, deşi porneşte tot dela revoluţia „copernicianâ" a conştiinţei, însă o înţelege necesar legată de fapte. Vecinătăţile psihologicismului sunt încă operante în criticism, cu privire la geneza reprezentării lumii. In fond, Kant pare să fi consimţit că logica este o parte a psihologiei, în felul lui Mill, deşi gânditorul dela Königsberg nu cunoscuse apariţia psihologiei ca ştiinţă proprie.[22]). Kant a cunoscut însă inductivismul logic aristotelician şi empirismul lui Hume, cum o mărturiseşte destul de spiritual. „Quiditatea" realităţii, Husserl o enunţă aproximativ: „Intr'un anume sens şi cu prudenţă în folosirea termenilor se poate spune: Toate unităţile reale sunt *unităţi ale sensului*"[23]). Cunoscând acum concepţia eului logic pur husserlian, vom înţelege distincţia pe care el o pretinde între acest *ego* şi eul *realităţii ca suflet omenesc*[24]). Din pricină că acest „ich" logic omenesc în mod eronat a fost atribuit că interpretează pe „cogito" al lui Descartes[25]), de aici toată greşala prekantienilor, pe care Kant însuşi nu o înlăturase în prezentarea specificului transcendental. In sensul lui ego pur, subiectivitatea transcendentală husserliană nu mai poate fi acelaş lucru cu subictivitatea psihologică antropologică.

Se impune următoarea precizare: încrederea desăvârşită pe care Husserl o acordă eului pur nu este exagerată, în sens hegelian, pentrucă el nu decade în monismul fenomenist al autorilor idealismului absolut. Dimpotrivă, îşi dă foarte bine seama că *obicinuit* cunoaştem cu *subiectul ca atare*, adică prins imanent în opera afectivităţii, deci sub impulsiunea psihologiei, a imaginilor. Aceasta este starea normală, curentă, a cunoaşterii, deaceia chiar majoritatea cunoştinţelor noastre sunt neadevărate, pentrucă sunt pe potriva puterii cogni-

tive a eului prozaic, laic, anarhizat de elementele imaginiste, de psihologie, biologie, etc. Ceiace nu însemnează însă, că pe de altă parte, sforţarea fenomenologică pentru curăţirea conştiinţei de materia imaginistă până la gradul suprem al eului pur (în stare de a ne pune în contact nemijlocit cu însuşi adevărul, cu „esenţele"),—este infructuoasă. In stadiul transcendental, al cunoaşterii esenţelor, subiectul *poate* percepe adevărul şi absolutul, după părerea lui Husserl. Este un dualism optimist şi identificăm aici distincţiunea radicală dintre fenomenologie şi criticismul kantian.

Soluţia fenomenologică a fost primită însă de către unii autori cu rezerve câte odată îndreptăţite. Impreună cu Georges Gurvitch [26]), Dominique Parodi se ridică împotriva acestei „conştiinţe pasive" [27]), pe care o afirmă Husserl, una care nu lasă subiectului libertatea de a *creia* realitatea. „Spiritul pasiv nu echivalează oare ceiace vechea psihologie numea o analiză a percepţiei, sau, acea manieră de a construi obiectul cu ajutorul tuturor elementelor, fiecare relativ la conştiinţă pentrucă presupun subiectul cel puţin prezent, cu întreaga lui constituţie mentală?" [28]). Concluzia că „o fenomenologie veritabilă nu ne furnizează nici un criteriu de discernământ între aparenţă şi real, între intern şi extern, între fals şi adevărat" [29]) — ni se pare o necunoaştere suficientă a operii lui Husserl, pe care de altfel Parodi îl citează prin filiera lui Gurvitch. Dar, lă-

sând deoparte acest amănunt indiscret, nu vedem dece Parodi susţine că în ipoteza fenomenologică „obiectul se construeşte cu ajutorul elementelor", ca în vechea psihologie. Ni s'a părut că Husserl distinge destul de clar între ştiinţele faptice, pe care le condamnă din punctul de vedere al valorii adevărului fără să le conteste existenţa ca atare,— şi ştiinţele eidetice, esenţele fenomenologice, deduse din adevărul pur, în sensul matematic şi care, după părerea noastră, oferă tocmai acel *criteriu* de netăgăduit, acel raţionament de valoare în aprecierea realităţii, pe care psihologia fenomenistă putea să-l caute multă vreme fără să-l găsească. Ştiinţele faptice nu se apreciază ele oare esenţial: din punctul de vedere al criteriului, deci constituind „eidetice regionale" cum spune Husserl?

Mai serioase ni se par obiecţiunile d-lui Mircea Florian [30]). Analizând judicios operele din prima epocă a gândirii husserliene, [31]) d-sa remarcă, nu fără dreptate, că o concluzie firească a fenomenologiei, întemeiată pe intenţionalitatea în sine a eului pur, ar fi fost „să conchidă că actul intenţional prinde însuşi obiectul transcendent, întemeind astfel nu numai un sincer obiectivism, (orice obiect, real sau nereal, e un obiect transcendent conştiinţei) dar şi un realism radical: prindem realitatea în sine" [32]). Dl. Florian se întreabă dece Husserl „se întoarce totuşi la subiectivitatea transcendentală" în loc să se întoarcă definitiv

către obiect. Observaţiunea este adâncă. Nu trebue să se uite însă că gândirea lui Husserl a evoluat simţitor dela „Logische Untersuchungen" şi „Ideen..." până la „Formale und Transzendentale Logik" şi „Méditations Cartesiennes". Ultimele lucrări sunt, într'un fel, mai „realiste" decât primele. Husserl postulează existenţa, în spirit cartezian, a unui *ego pur*, fără să conteste pe aceia a unui „Ich" aparţinând „realităţii sufletului omenesc", adică realităţii acesteia, naturaliste. Dualismul ni se pare evident. Existenţa lui ego pur şi trăirea ca atare în planul esenţelor absolute, deschide calea pentru o filosofie a valorilor, prin întemeierea unui criteriu compatibil cu noţiunea de *esenţă*, fără să rezolve însă, substanţial, drama cunoaşterii şi a dualismului necesar.

Problema adevărului nu capătă o soluţiune radicală. Prin raportarea la esenţă, fenomenologia postulează însă ipotetic, un *criteriu*, care ar putea să atenueze eroarea, fără să o decadă din rangul ei metafizic, necesar. Intoarcerea lui Husserl la subiectivitatea transcendentală — este trimiterea la un *criteriu*, criteriul adevărului absolut. Atât de „obiectiv" înţelege Husserl eul pur, ca pol intenţional al experienţei, încât devine „neesenţială", în plan transcendental, distincţiunea subiect-obiect. Obiectul transcendental, este, esenţial, subiectivitatea pură, în sine, a lui *ego*.

Rămâne câştigată de pe urma fenomenologiei, autonomizarea logicei şi separarea ei de psihologie. Prin constituirea unui *criteriu* esenţial logic, Husserl pare să fi răspuns acelor autori (în special lui Th. Lipps, fenomenologul de mai târziu), după care „logica este o fizică a gândirii sau nu este nimic". Logica devine, în orice caz, o „etică a gândirii" — scopul ei suprem fiind întemeierea unui criteriu, a unei judecăţi de valoare, prin raport cu care urmează să apreciem realitatea şi cunoaşterea în genere [33]).

12. — Heidegger şi filosofia existenţială. Ontologia radicală.

Creditul nesperat pe care Husserl îl atribuise conştiinţei omeneşti este concretizat, în sensul filosofiei existenţiale, de către Martin Heidegger. Heidegger nu mai porneşte însă de la logica pură şi nu pe logică îşi întemeiază doctrina. *Logica radicală* pe care o remarcasem la originea fenomenologiei husserliene, este înlocuită de Heidegger printr'o *ontologie radicală*. Trăsătura caracteristică a filosofiei heideggeriene pare să fie, aşadar, punerea în discuţie, în mod fundamental, a modalităţii existenţii omului în lume. Din acest punct de vedere, teza pe care o introduce în considerarea lumii şi a realităţii este oarecum revoluţionară. Până acum existenţa, realitatea, obiectul cunoaşterii, deveneau accesibile omului în virtutea existenţii neîndoelnice a raţiunii, a esen-

ţei. In raportul dintre esenţă şi existenţă, întâlnit dela eleaţi până în zilele noastre, esenţa era primordială existenţei, realitatea şi cunoaşterea le derivam din esenţă (raţiune, conştiinţă) sau cu ajutorul acesteia, în orice caz. Nu importă, pentru discuţia noastră, modalitatea sub care existenţa ne era dată de conştiinţă (esenţă). Importantă este doar afirmaţia principială, necontestată de nimeni şi în special de bunul simţ, că realitatea, cunoştinţa, nu premerge esenţa, dar derivă din aceasta.

Heidegger înţelege cu totul altfel raportul dintre esenţă şi existenţă. Rolul „esenţial" îl atribue existenţei, a cărei funcţiune ontologic-metafizică o prevede postulativ: *a exista* este atributul ontologic, propriu doar omului şi orice cunoaştere, orice realitate, vine *după,* sau mai precis: *datorită* acestei existenţe. Sensul atât de particular pe care Heidegger îl acordă termenului *existenţă,* trebue bine precizat, altfel toate cărţile lui devin de neînţeles. *Existenţă* primordială nu este decât omul (Dasein). Lumea, realitatea din afară, nu există static, în sine şi obiectiv, autonom sau concomitent cu existenţa omului. *Existarea* omului este teza ontologică dela care se porneşte. Lumea şi chiar propria esenţă a omului (conştiinţa cunoscătoare a lumii) sunt posterioare acestei existenţe: în sensul că sunt produse de ea. O rejudecare fundamentală a ideii de transcendenţă, apare strâns legată de o atare înţelegere a raportului dintre om

şi univers. Este opera pe care Heidegger o face cu multă originalitate în „Was ist Methaphysik" şi în „Sein und Zeit". Cu o definiţie prealabilă, el caută să surprindă care este aievea natura şi rostul omului în univers şi în temporal. De esenţa omului este existenţa, ni se afirmă. Omul este singura fiinţă care *există,* primordial. Această existenţă umană se realizează ca atare, pe măsură ce omul îşi figurează concret mediul şi rolul, timpul şi universul. Devin actuale întrebările: cum, când şi de ce ne dăm seama că existăm? Care este raportul esenţial dintre *existenţă* (= realitatea umană) şi lume? Dar ce este lumea, din punctul de vedre al existării omului? Aproape că am anticipat răspunsul din felul cum am formulat ultima întrebare. Pentrucă Heidgger înţelege lumea ca un cadru existenţial posibil numai întrucât este ocazionat de transcenderea omului, singura existenţă în sine. Lumea nu este deci în afară de noi, obiectiv întemeiată. Nu ni se opune. Dacă ea nu ar fi implicată în existenţă şi produsă de aceasta, ar rămâne necunoscută. De aici concluzia că „nu este posibil să se determine transcendenţa ca o relaţie dela subiect la obiect" [1]). Nu transcendem obiectul. Intre obiect şi transcendenţă nu este nici o legătură. Transcendenţa omului (definit enunciativ şi ontologic: *existenţa)* nu se face prin raport la obiect, la lume. „Transcendenţa nu poate fi nici sesizată nici descoperită, dacă ne referim la explicaţiunea că are caracterul

unui obiect; ea nu poate fi înţeleasă decât prin interpretarea ontologică a subiectivităţii subiectului, interpretare pe care trebue s'o reînoim fără întrerupere şi care, tot atât cât se opune *subiectivismului*, trebue să refuze a ceda pasul *obiectivismului*". [2]). Transcendenţă nu înseamnă deci „depăşirea" individului în sensul realităţii exterioare, adică a unei realităţi superioare lui. Ceiace trebue şi ceiace *poate* fi depăşit este doar existenţa noastră şi anume: tot în sensul existenţii. Nu transcendem obiectul din afară; obiectul nu se poate înţelege existenţial, decât ca o prefiguraţie a subiectului, singura existenţă prin excelenţă fiind omul. „Transcendenţa însemnează estenţa subiectului, ea este structura fundamentală a subiectivităţii" [3]). Prin urmare, se transcende fiinţa umană însăşi, înţeleasă ca existenţă primară, iar această transcendenţă evoluiază tot în sens existenţial, unul ontologic: tendinţa către limitele din urmă, metafizice, ale realităţii umane. Dar „lumea" nu are nici un rol în viaţa subiectului? Înţeleasă într'un anume fel, da. *Realitatea umană* (fiinţa existenţială), atunci când se transcende, nu o face fără o anumită „direcţie" ontologică. Dacă existenţa se depăşeşte tot în sensul existenţei, acest sens trebue lămurit astfel: *a fi în lume* („Mit Dasein"), preexistând, cu finalitate ontologică, în stare de „comportare esenţială" — deci nu numai în spaţiu dar şi în „comunitatea istorică" — aceasta este *teza ontologică* dela care porneşte Heidegger şi pe care nu o mai discută. „In mod precis, lumea face parte din realitatea umană (existenţa) cu toate că ea cuprinde orice existenţă şi realitatea umană într'o totalitate" [4]). Prin urmare, la întrebarea: ce „rol" are lumea în transcendenţa fiinţei existenţiale (omul), răspunsul este pregătit: lumea *face parte* din transcendenţa omului, ea este acel „vers quoi", către care se îndreaptă, cardinal şi ontologic, subiectul existenţial, în depăşirea sa transcendentală. Incât nu transcendenţa omului face parte din lume ci lumea din trancendenţa omului, ca o direcţie ontologică. Numai în măsura în care face parte din existenţa omului, lumea este un *fenomen* transcendental. Natura, lumea, obiectul, fenomenul, nu ar putea să existe dacă nu ar găsi ocazia. Această „*ocazie*" o procură, genetic, realitatea umană, omul, ca existenţă ontologică: el o *produce:* „Cosmos (κὸσμος) însemnează modul de a fi (exista) al omului" [5]). Aşadar omul ocazionează lumei, „intrarea în lume", adică în existenţa reală, oricât ar părea de paradoxală această afirmaţiune. Introducând lumea în existenţă, tocmai pentrucă realitatea umană existenţială, în sens transcendental, însemnează „a fi în lume" — existenţa nu se poate manifesta decât tot în sens existenţial. Cum a fost tradus termenul lui Heidegger „l'existant s'existencifie" (seiender wird) [6]).

Insă originalitatea cea mare o încearcă Heidegger în modul cum înţelege timpul — ca un

„produs" al existenţei. Intreaga problemă a raportului dintre om *(existenţă)* [7]) şi timp, la rândul ei fundamentală, ontologică, se rezolvă în funcţiune de proprietatea omului de a face timpul *istorial* [8]). Dacă „Was ist Metaphysik" este lucrarea în care se analizează îndeosebi poziţia metafizică a omului în univers, în raport cu lumea în genere, — „Sein und Zeit", opera cea mai felurit comentată a lui Heidegger, tinde să definească poziţia *existenţei* (omul) în raport cu timpul. Cum trebue să înţelegem acest raport?

O afirmaţiune comodă cu privire la raportul om-timp, este următoarea, cunoscută în filosofia clasică, însuşită şi de criticism: omul există *în timp*. Evenimentele, faptele omului, ca şi lucrurile, fenomenul, deci cunoaşterea însăşi, se afirmă uzual, că există, deasemenea, în timp. Eroarea este intrisecă acestor propoziţiuni, susţine Heidegger. Pentruca să ne dăm seama, în mod real, de modalitatea ontologică a timpului, este necesar ca, dela început, să o discutăm ca atare, adică din punctul de vedere existenţial. Omul, lumea, natura *există în timp*? Dar care este însăşi modalitatea existenţială a timpului? Cum ne dăm seama, cum adeverim, cum să recunoaşte *existenţa* timpului? Evident, aceasta este o temă pur metafizică, şi, am zice, într'adevăr metafizică. Imanuel Kant s'a crezut că rezolvase, odată pentru totdeauna, problema timpului şi a spaţiului, postulându-le drept apriorice în conştiinţa omului. Heidegger pu-

ne în discuţiune valabiltiatea tezei kantiene, ale cărei concluziuni, cu privire la metafizică, erau destul de sceptice, şi, fără să combată manifest pe autorul „Criticelor", încearcă o reabilitare a metafizicei, înţelegând tema spaţiului şi a timpului din punctul de vedere al *existenţei primare* (omul). Când am vorbit despre transcendenţă, am văzut că *existentenţă* capabilă a se transcende, anume: tot în sensul existenţei, — printr'o „extindere care îşi constitue pe sine însuşi drept conţinut al extinderii" este doar realitatea umană (existenţa, Dasein). Heidegger vorbeşte despre această posibilitate ontologică a omului de a da expresie existenţială timpului, făcându-l astfel să existe: „numai sub condiţiunea ca să facă *istorială* această *protoistorie* (Urgeschichte), *transcedenţa*, adică singura condiţiune ca o existenţă să fie, prin caracterul Fiinţei—în—lume, *irupe în existenţă;* numai cu această condiţiune, spunem că existenţa se manifestă" [9]). De aici concluziunea că lumea există prin om, făcând parte din modalitatea existenţială a realităţii umane. *Existenţa este exclusiv, necesar şi ontologic, de esenţa omului.* Prin faptul existenţei sale ontologice (singura existenţă) omul dispune de esenţialitate, adică de posibilitatea de a face să existe lumea şi timpul: aici trebue identificată interpretarea pe care Heidegger o dă filosofiei fenomenologice husserliene şi tot astfel trebue înţeleasă aparenţa lui la această şcoală.

Prin urmare, nu *existenţa* ne este dată în şi *prin esenţă* cum au crezut, dela Parmenide, toţi metafizicienii şi în mod riguros Spinoza. Sensul ontologiei este radical inversat de către Heidegger. Potrivit doctrinei fenomenologice, esenţa este un atribut al conştiinţei pure, însă ea este şi mai ales *poate fi* creiată de conştiinţă, de realitatea umană sau, cum îi spune Heidegger, de *existenţă* (Dasein). Trebue să fim foarte atenţi în folosirea şi în înţelegerea termenilor, pentrucă o mentalitate realist-pozitivistă ar putea înţelege grăbit şi fals existenţa în sensul realităţii materiale, deci în sensul fenomenist, pe care i-l atribuiseră metafizicienii din antichitate (raţiunea era esenţialitatea, nu existenţa). Existenţa, în înţelesul de realitate materială, nu are a fi confundată cu existenţialitatea lui Heidegger, care este posibilitatea esenţială a realităţii umane (singura existenţă ca atare) de a creia lumea şi timpul. Conştiinţa omului fiind singura *de esenţă existenţială*, adică în stare să creieze existenţa, să *facă* lumea şi timpul, această operaţiune se produce prin forţa unei „mobilităţi specifice" a realităţii umane. Se întrevede răspunsul cu privire la modalitatea existenţială a timpului şi raportul dintre om şi temporal: timpul există întrucât este produsul acelei posibilităţi esenţial-ontologice, curat metafizică, a existenţei (realitatea umană) de a face *istorială* vremea, adică de a o introduce, existenţial, în realitate, dându-i „fiinţă lumească". Afirmaţiunea:

„dată fiind transcendenţa lumei pe o bază temporală, *istorialul*, pe care îl constitue Fiinţa-în-lume prin existenţa sa, se află de mai înainte şi în mod obiectiv prezent, fără ca o ştiinţă istorică să-l fi sesizat însă vreodată" [10]) — nu poate fi interpretată altfel decât în înţelsul vechilor convingeri vedice: că haosul premerge cosmosului, iar omul este dotat cu funcţiunea metafizică de a transforma haosul în cosmos, dându-i „sens" [11]), adică valoare existenţială, în genul filosofiei heideggeriene.

Însă datorită cărui element în sine, realitatea umană dispune de această proprietate esenţială, existenţialitatea? Cine sau ce anume „mobilizează" fiinţa existenţială, făcând să se „comporte esenţial" faţă de lume şi timp, adică ontologic, să le creieze şi să le introducă în realitate? Continuând într'o direcţiune pe Kierkegaard [12]) şi insistând asupra vocaţiei metafizice a omului, Heidegger atribue natura realităţii umane (Das Sein des Dasein) sentimentului de „grije" (Sorge), unit cu acela al „finitudinei". In transcenderea sa existenţială, care am văzut că îi este proprie şi subiectivă, omul se află „aruncat" în lume şi de aici sentimentul de „grije" sau de „teamă" (Angst) [13]) care îl îndeamnă să-şi creieze *structurile existenţiale:* spaţiul, lumea, timpul. „Această mobilitate se determină prin ex-tensiunea realităţii umane. Mobilitatea specifică de *ex-tensivi-*

tate care se constitue pe sine, (drept obiect n. a.) *extins* o numim istorialul (Geschehen) realităţii umane". Chestiunea ce priveşte „continuitatea, e problema ontologică a funcţiunii sale istoriale. A degaja această *structură istorială* şi condiţiunile temporale — existenţiale care o fac posibilă, aceasta echivalează cu a ajunge la o înţelegere *ontologică a istoricităţii* (Geschichtlihkeit)" [14]). Apropierea de Husserl este evidentă. Structurile (esenţele) fenomenologice, creaţiuni în sine ale logicei pure, acelea despre care Husserl ne învăţase să credem că deţin realitatea însăşi, realitatea absolută, se traduc, în interpretarea existenţială a fenomenologiei, adică în opera lui Heidegger, prin „structuri existenţiale" proprii şi posibile transcendenţei omului), înţeleasă la rându-i: ca proces unic al *existenţei.* Istoricitatea, ca şi lumea, „nu pot fi puse în lumină decât pe baza unei temporalităţi *autentice*", [15]) în înţelesul de mai sus al timpului, ca structură existenţială a lui Dasein (existenţa, om). „Dacă este astfel, ne găsim în faţa unei încercări, care prin esenţa ei, nu poate fi dusă la bun sfârşit decât prin mijlocul unei *construcţiuni fenomenologice*" [16]). Termenul de „structură existenţială" îi aflăm mai departe: „construcţia existenţială a istoricităţii îşi află determinat punctul de plecare în înţelegerea curentă a realităţii umane; ea se va ghida după *structurile existenţiale* care au fost degajate până în prezent" [17]). Continuitatea existenţei (fiinţei

umane) fiind asigurată prin producerea necesară a acestor „mutaţiuni ontologice" [18]) ce se petrec exclusiv în *existenţă,* din motivul fundamental [19]) al *realităţii* existenţei care „ia conştiinţă de grije" în lume, — în sensul ontologiei radicale devine impropriu a se mai vorbi de un timp „trecut", nimic nefiind aievea consumat şi totul staţionând (extatic" [20]) în trecut, putând a se reînoi recrudescent în realitatea existenţială. „Ce este deci trecutul? nimic altceva decât *lumea* în interiorul căreia, făcând parte dintr'un utilaj hotărît, ele (n. a. lucrurile care „au fost") se prezentau ca instrumente şi utilizate de către o „realitate-umană-existând-în-lume" (Mit-Dasein) şi posedând teama lumei. (Sorge) Este *lumea* care nu mai este. Dar ceiace a fost odinioară un obiect în *interiorul acelei lumi* subsistă încă, acum. Numai întrucât constitue un obiect făcând parte din lume, ceiace subsistă încă *acum* poate totuşi să aparţină *trecutului.* Dar ce însemnează pentrù o lume acest *a nu mai fi?* O lume *este* în mod unic doar potrivit modalităţii realităţii umane *ex-istând,* a cărei existenţă *efectivă,* consistă deci din *a fi în lume*" [21]). Prin urmare omul este singura „existenţă efectivă", în sensul producerii structurilor existenţiale: lumea, timpul.

Aprofundând „prenoţiunea ontologică" [22]), ne convingem că succesiunea stărilor trăite nu există ca atare în afară, static şi obiectiv, autonom şi independent, într'o altă realitate decât aceia care

le-o conferă *existenţa,* adică omul. Dimpotrivă, schimbările atitudinal-ontologice ce se petrec în *existenţă* (realitatea umană) — posedată efectiv de „spaimă", de „grije", de sentimentul finitudinei între „naştere şi moarte" [23]), — sunt de natură să asigure unitatea eului. „Străbătând această mişcare continuă a stărilor trăite, eul se menţine într'o certă identitate" [24]). Lucrul este posibil datorită „prenoţiunei ontologice" adică postulatului că singura realitate existenţială este omul. Nu e mai puţin adevărat că, aparent, adică în „existenţa neautentică", ni se pare că trăim momente succesive, în stări distincte, obiective, existând în afară de realitatea umană. Heidegger precizează însă că realitatea umană „nu *există* ca o sumă a realităţilor momentane care formează stările trăite prin succesiunea şi evanescenţa lor" [25]). El se întreabă cum s'ar putea că acest cadru, înţeles în afară de realitatea umană ca existenţă unică, ar putea fi „o realitate deja dată, când *reală* nu este decât starea actual trăită", adică aceia a cărei existenţă autentică o procură fiinţa umană ca atare, în *extinderea* ei transcendentală, petrecută „pe o bază temporală" între naştere şi moarte — şi din pricina ontologică a transcenderii necesare a realităţii-omeneşti (existenţă): în funcţiune de „teamă". Fiinţa însăşi a realităţii umane a fost delimitată ca „teamă", iar teama [26]) „îşi are fundamentul în temporalitate" [27]) în sentimentul *finitudinii;* pe care Heidegger

îl recunoaşte deopotrivă fundamental existenţii şi primar în ordinea realităţii (fiinţa între „naştere şi moarte") [28]).

Rămâne să ne întrebăm ce poate fi adevărul în filosofia existenţială sau dacă nu cumva l-am aflat, de o manieră absolută, tăgăduindu-se, în sfârşit, tot în mod absolut, existenţa metafizică a incertitudinei şi a eroarei. Contestând oridecâteori află prilejul, *realitatea* cunoaşterii pe care ne-o conferă logica analitică sau raţionalismul dogmatic [29]), Heidegger ne convinge mai întâi că logica nu cuprinde nici nu înţelege întreaga cunoaştere, pentrucă ignoră voluntar existenţa *neantului:* care i se pare, pe bună raţiune, întemeiată fundamental şi în acelaşi rang existenţial cu realitatea aparentă [30]). Din punctul de vedere existenţial, adică al metafizicei radicale, neantul *există* şi numai printr'o contradicţie în sine logica i-a putut tăgădui realitatea, dela Parmenide la Platon, până la Descartes şi Spinoza. Negaţia nu poate însă elimina neantul din „existenţă" [31]). Prin urmare, introducând optica pur metafizică în cunoaştere, şi anume în sensul ontologiei existenţiale, — pentrucă toată realitatea există ca atare datorită transcendenţei umane (unica existenţă) — Heidegger lărgeşte considerabil, dacă nu chiar la infinit, orizontul cunoaşterii şi al realităţii. El cuprinde aici tot ceiace, noţional, ca limbaj, şi me-

tafizic, ca înţelegere a lumii, se poate cuprinde în realitate şi în cunoaştere. La întrebarea: dar de existenţa neantului, cum ne dăm seama, cum îl „înţelegem", de vreme ce logica îşi refuză serviciile în acest sens? Heidegger răspunde tot prin referire la sentimentul de „teamă", unul originar şi fundamental metafizic, cu efect predicativ şi hotărîtor chiar asupra existenţii omului, singura realitate existenţială adevărată. Sentimentul de „teamă" *face* existenţa (omul) iar transcenderea realităţii umane este procesul de elaborare existenţială a lumii şi a timpului. Or, aceiaşi „teamă" care înfioară operant şi predicativ *existenţa* (omul) ne descoperă neantul şi ca atare, pe deasupra logicei insuficiente ne dă posibiltatea să îl cunoaştem şi să ne dăm seama de existenţa lui. Asigurându-ne că problema neantului se pune *„în mod real"* [32]), Heidegger răspunde totodată, lămurit, poate prea lămurit după părerea noastră, chestiunei de a se şti ce este şi cum cunoaştem neantul. Neantul trebue „capturat" astfel cum se „anunţă", sau mai bine zis cum se „denunţă", singur. Această „descoperire" se întâmplă tot datorită sentimentului fundamental de teamă, de anxietate. „Neantul se descoperă în teamă", însă nu distinct sau în altfel decât „existenţa". El nu este dat ca un obiect. Teama nu este actul prin care înţelegem aperceptiv Neantul. Totuşi Neantul este revelat de ea şi în ea, deşi, repetăm, nu arătându-se în stare separată,

„lângă sau pe lângă existenţă, în ansamblul său (propriu n. a.), care este prada opresiunei pe care o resimţim [33]). Preferăm să spunem că în teamă Neantul se prezintă *într'o singură şi aceiaşi intuiţie existenţială"* [34]). Analizând ce poate fi această „conjugare" între Neant şi Existenţă, aflăm mai departe că „în realitate, Neantul se denunţă în şi din existenţă, *în măsura în care acesta ne scapă şi ne alunecă în întregimea sa"* [35]). Ne amintim că Platon, pentru a motiva existenţa *„nefiinţei"* adică e eroarei [36]), recursese deasemenea la o metaforă, susţinând că „între repaos şi mişcarea eului există aceiaşi situaţie ca în dorinţa copiilor de a le avea în visul lor, pe amândouă". Insă dilema nu se pune atât de critic pentru Heidegger, pentrucă haina „metafizicei" este în orice caz mai încăpătoare decât „înţelegerea raţională' în care cei vechi trebuiau să cuprindă şi să explice întreaga realitate. Denunţând insuficienţa logicei de a înţelege realitatea întreagă în ea însăşi, ontologia radicală heideggeriană explică aflarea realităţii (existenţă, inclusiv neantul) prin raportarea la un factor metafizic comun: anxietatea, teama, în stare să provoace transcendenţa subiectului „între naştere şi moarte" şi făcând parte, ca atare, din existenţă.

Adevărul pare să fie deci în funcţiune de existenţa fundamentală, adică de realitatea umană. Lumea, timpul, sunt „structuri existenţiale", pro-

duse de transcendenţa existenţii primare [37]). Devine însă obsedantă şi dureroasă pentru doctrina existenţială, următoarea întrebare: dar dacă teza ontologică dela care a pornit Heidegger şi pe care îşi întemeiază întreaga viziune metafizică, nu este valabilă în mod absolut? Mai precis: dacă „realitatea umană" nu epuizează în mod absolut „lumea", deci nu este unica „existenţă" metafizică? Cu alte cuvinte: dacă *ontologia radicală* nu este totodată şi o *metafizică radicală* [38]), ultima putând rezerva regiuni existenţiale în afara existenţii omului (ontologică) pe care Heidegger o socoate unică în producerea realităţii? Dacă realitatea umană nu este însăşi *unica existenţă*, dacă ea nu produce deci întreaga existenţă, dar numai *ia parte* la această geneză şi regenerare universală, indiferent dacă pe calea transcendenţei, cum susţine Heidegger, sau altfel, dar, în orice caz: fără să epuizeze sau să deţină în exclusivitate „facerea" lumii şi a timpului? Trebuesc în tot cazul să fie înţelese cu multă prudenţă şi în adevăratul lor sens critic rezervele noastre, pentrucă noi nu adoptăm aci o atitudine anti-ontologică sau anti-metafizică. Dimpotrivă, ni se pare că orice prezentare critică în istoria cunoaşterii nu va isbuti nimic, dacă nu va fi una metafizică, adică în stare să judece şi să denunţe, prin raport la realităţile absolute, atât insuficienţa logicei cât şi a psihologiei empiriste, în cunoaştere. Dealtfel, aceasta a fost chiar încercarea

noastră, dealungul capitolului de faţă. Dacă atenuăm însă valoarea „absolută" a ontologiei radicale, aşa cum o înţelege Heidegger, autorul atât de preţuit de noi, este tocmai pentru a nu lega soarta metafizicei şi a ontologiei, în sensul şi valoarea absolută pe care le merită,—de întrebările critice ce se propun insistent, oricărui sistem filosofic fie el chiar şi ontologic în măsură radicală, cum este acela heideggerian. Astfel, la întrebarea: dacă mai există o „altă" realitate existenţială decât aceia pe care ne-o relevă „existenţa" realităţii umane — aşa cum o înţelege Heidegger — ni se pare firesc şi îndeosebi metafizic, să răspundem afirmativ. Rezervele pe care le face George Gurvitch asupra filosofiei existenţiale a lui Heidegger — imputându-i că „a introdus în analizele sale valori fără să le justifice nici validitatea nici proveniența" [39]) le socotim totuşi, într'o mare măsură, neîndreptăţite, pentrucă judecata de *valoare* şi formularea unui *criteriu* este după părerea noastră singurul rezultat cert al fenomenologiei, în special al gândirei heideggeriene, la care trebue să adăugăm imediat, contribuţia preţioasă a operelor lui Max Scheler şi Nicolai Hartmann, ceilalţi doi mari fenomenologi. Când Maurice Müller scrie despre Heidegger [40]) că „face apel la sentimentele de anxietate şi grije, sentimente psihologice care ar putea să se refere la existenţa metafizică, dar nu pot căpăta ele însile o valoare metafizică, nici să o fon-

deze", observaţiunea ni se pare valoroasă — deşi s'ar putea ca „teama" şi „grija" să aibe o *realitate* într'adevăr fundamentală, ceiace ar face inatacabilă gândirea heideggerieană. Chiar în această ipoteză, ele nu pot pretinde a se înfăţişa ca atare; deşi Heidegger le postulează ca o teză ontologică [41]), însă niciodată un postulat metafizic, oricât de adevărat, esenţial şi cuprinzător, nu epuizează nici nu ajunge măsura absolutului şi ca atare poate fi pus la îndoială: adevărul şi eroarea căpătând acelaşi rang metafizic. Dealtfel acesta ni se pare a fi destinul metafizicei. Cercetând în cadrele ambivalente ale adevărului şi eroarei, ale certitudinei şi incertitudinei, ca un autentic metafizician, Heidegger însuşi scrie undeva interpretând „Critica Raţiunii Pure", rândurile cele mai curat metafizice, ale întregei sale opere: „singurul lucru care rămâne, este de a menţine cercetarea *deschisă,* prin (postularea) *problemelor*" [42]).

Ipoteza dualistă a lucrului în sine rămas necunoscut, despre care Heidegger nu vorbeşte deschis, s'ar putea să se menţină întreagă şi neschimbată cu tot efortul, când fenomenist-radicalist, când radical-ontologic, încercat de sistemele filosofice cuprinse într'un veac şi jumătate: atât este de „metafizică" această ipoteză, într'atât dualismul lui Kant ne apare necesar astăzi, când, indiferent dacă s'a înălţat sau s'a coborît omul, confundându-l cu fenomenul ori postulându-l drept creiatorul lui, nu a fost cu putinţă a se cunoaşte absolutul nici în sensul primei modalităţi materialiste, nici în sensul celei de a doua, spiritualistă. Dimpotrivă, omul a cunoscut mai mult sau mai puţin, ipoteza dualistă ni se pare neatinsă de vreme, absolutul deasemenea, iar adevărul şi eroarea: deopotrivă de „reale".

Unită cu elemente alogene şi uneori pur impresioniste, filosofia existenţială a evoluat în sens pur spiritualist, astfel încât autori de prestigiu în gândirea contemporană pot fi semnalaţi în aceste cadre. Nu vom putea insista asupra operei lor. Trăsătură generală: libertatea, [43]) originaritatea şi originalitatea activă a eului, în înţelegerea şi producerea lumei.

Notăm pe N. Berdiaeff [44]), Simon Frank [45]), Vladimir Soloviev [46]), M. Chestow—dintre autorii de origină rusă, cari amestecă mult elan religios autohton în gândirea lor; apoi germanul Martin Buber [47]), iar din gândirea filosofică franceză: Louis Lavelle [48]), René le Senne [49]) şi Vladimir Iankélévitsch [50]).

Asupra operei lui Max Scheler şi Nicolai Hartmann, ceilalţi doi veritabili fenomenologi, vom da oarecari relaţiuni într'un capitol viitor al lucrării de faţă în care scriem despre problema moralei.

13. — Privire aporetică asupra adevărului. Realitatea eroarei. Concluziuni anticipative.

La acest capăt al cercetărilor noastre, toate confuziunile devin posibile. Continuând excesiv punctul de vedere critic sub care am prezentat *sistemele* cunoaşterii, *cunoaşterea* însăşi s'ar părea că rămâne în afară de orice certitudine şi ca atare, adevărul şi relativitatea: noţiuni conexe. Insă nu *relativitatea* realităţii socotim că este legea necesară a cunoaşterii dar ambivalenţa, adică *realitatea* contrariilor. Cu alte cuvinte nu vom spune, faţă cu incertitudinea semnalată în oricare doctrină, că nu există nimic adevărat, dar că *există* deopotrivă adevărul şi eroarea: în aceiaşi ordine metafizică, de acelaşi rang filosofic, cu aceiaşi fire *în sine*. Soluţiunea, fără să fie prea optimistă nu îngăduie însă desnădejdea. O privire intuitivă asupra istoriei cunoaşterii, ne convinge astfel că majoritatea autorilor nu au susţinut inexistenţa realităţii, dar existenţa ei într'un anume fel sau într'un anume sens. Prin urmare existenţa şi realitatea par a deţine primordialitatea comparativ cu nefiinţa şi irealul. Lăsând deoparte metafizica Vede-lor indiene, atât de cuprinzătoare încât poate fi exploatată drept origină a tuturor sistemelor filosofice, şi începând cu eleaţii, dela Parmenide până la Spinoza, o ideie s'a impus cu necesitate gânditorilor: *realitatea* în sine a raţiunii (esenţă), în stare să epuizeze cognitiv în-

treaga existenţă. Vom spune deci că, din antichitate, nu a fost tăgăduită *realitatea*, dar atribuită instrumentului cunoaşterii, nu obiectului cunoaşterii, gândirii subiectului nu firii obiectului. Apogeul acestui punct de vedere nu trebue recunoscut în scolastică sau în dogmatismul teologic absolut al lui Spinoza, pentrucă, indiferent dacă raţiunea are sau nu are origină divină, această origină a ei ne interesează mai puţin decât întrebarea cu privire la *realitatea în sine* pe care ar putea să ne-o descopere gândirea pură. In acest sens al cercetărilor, indicăm pe Descartes, drept exponentul prin excelenţă al *realităţii* raţiunii. Observaţiunea lui Jaspers [1]), că meritul cel mare al gândirii carteziene pare a fi încercarea de a întemeia o ştiinţă a raţiunii pure, — o trăire a „semnificaţiilor enunciative", cum avea să interpreteze în zilele noastre Husserl şi fenomenologia cartezianismul — este esenţială şi simptomatică pentru întreaga gândire prekantiană. Prin urmare, până la Kant, realitatea însăşi, esenţa, necontestată teoretic de cât de empirismul englez inductivist, era logica deductivă, raţiunea speculativă. Ne amintim de încercarea lui Descartes de a reconstrui universul (cu „realităţile" lui fizice) în mod deductiv, potrivit metodei întrebuinţate în geometrie şi în matematică, adică pornind dela „libertatea" deplină a raţiunii. Dificultăţile nu au întârziat să se ivească. Tocmai principiul libertăţii în cunoaştere l-au reclamat, la rândul lor,

adversarii raţionalismului deductiv, mai mult sau mai puţin empirişti. Căci întrebarea este următoarea: nu am ajuns oare pe culmile abstracţiunii afirmând că realitatea şi adevărul (pe care prin definiţie l-am înţeles drept cunoaşterea certă a realităţii), rezidă în formele pure ale raţiunii, adică în forma sub care înţelegem lumea: în loc să căutăm materia însăşi pe care o ascunde şi o îmbracă forma cunoaşterii? Se susţine astfel că aceasta ar fi într'adevăr o operaţiune lipsită de „prejudecăţi" deci aievea liberă şi aptă a ne conferi realitatea *aşa cum este*, nu cum o deducem raţional. Devine critică înrebarea dacă a raţionaliza realitatea este tot una cu a o cunoaşte. Pentrucă noi, în mod obicinuit, această operaţiune o facem, în procesul cunoaşterii: adecvăm realitatea la modalitatea şi la posibilitatea gneoseologică a raţiunii. Oare nu este în totul justă acuzaţiunea că o atare metodă este mai degrabă una *a cunoscutului* decât a *cunoaşterii*, una a realităţii aşa cum o ştim şi pe care o ştim, nu una a realităţii aşa cum este?

Alte întrebări se nasc precipitat şi recrudescent, pentru a mări dificultatea poziţiei. Mai atent decât Parmenide şi mai „liber" în atitudinea doctrinei sale, Platon remarcase existenţa „imaginii" şi a „opiniunii", în actul raţional al cunoaşterii realităţii. De aici, necesitatea metafizică a eroarei. Nu cunoaştem obiectiv, însăşi realitatea, pentrucă multe, foarte multe imagini subiective, încarcă

memoria şi operează *in erore*, în actul cunoaşterii. Odată stabilită această debilitate necesară a subiectului cunoscător, înţeles ca unul raţional, metodele propuse pentru a atenua rigoarea eroarei şi criteriile invocate pentru a identifica adevărul, adică realitatea certă, s'au dovedit plauzibile, într'o măsură mai mare sau mai mică, fără a mai putea totuşi să conteste radical existenţa elementelor alogene în cunoaştere, deci a eroarei. Indiferent dacă ne referim la criteriul etic propus de Platon (Ideia superioară de Bine), ori dacă avem în vedere „claritatea" carteziană, eroarea se menţine ca o realitate în sine existentă şi dualismul apare necesar. Incercarea absolutistă a lui Spinoza de a reînvia monismul (contestând „realitatea" esenţială a eroarei), nu a făcut decât să adâncească, mai mult dilema, afirmând totodată valabilitatea susţinerilor empiriste (Hobbes, Hume) că raţionaliştii deductivişti se depărtează pentru totdeauna de realitate, dacă nu cumva refuză voluntar să o cunoască. Emanuel Kant îi mulţumea chiar lui Hume că „l-a deşteptat din somnul dogmatic", iar filosofia critică pe care a întemeiat-o însemnează, după părerea noastră, consolidarea oficială şi poate inexplicabilă a dualismului adevăr-eroare, realitate-eroare. Dându-şi seama că în actul cunoaşterii interesează în principal realitatea, adică obiectul, materia cunoaşterii, Kant a admis totodată că această substanţă (materia) rămâne ascunsă căci, oricât vom încerca să o surprin-

dem în chiar „realitatea ei", încercarea va rămâne infructuoasă şi neconcludentă: pentrucă pe cât este de real lucrul în sine, pe atât de necesară şi implacabilă este cunoaşterea mediată, adică prin intermediul funcţional şi categorial al conştiinţei. Prin urmare, pe de o parte, realitatea *este*, deci şi adevărul absolut: deşi ascunse sau inadecvate înţelegerii noastre, deşi nu le putem cunoaşte nemijlocit; pe de altă parte însă, cu aceiaşi nezdruncinată necesitate *este* şi eroarea, adică aparenţa realităţii : ceiace putem cunoaşte cu raţiunea ca atare, raţiunea aceasta contaminată esenţial şi genetic de elementul imagine, a cărui participare efectivă în elaborarea cunoaşterii, lui Kant îi apare evidentă. Cele două curente protivnice, deductivismul raţionalist şi empirismul inductivist, sunt astfel teoretic împăcate în doctrina criticistă, fără ca problema realităţii şi a adevărului să fi căpătat vre-o soluţiune optimistă, deşi capătă una fundamentală, dacă nu chiar definitivă. Ca valoare a poziţiei dualiste, cui a dat dreptate Kant? Raţionaliştilor, pentrucă a spus că în actul cunoaşterii, deşi aparentă, funcţiunile apriori sunt elementare şi principale, sau inductivismului, pentrucă a recunoscut că substanţa însăşi rămâne în afara raţiunei cunoscătoare? S'ar putea răspunde afirmativ şi negativ pentru ambele curente. Unde este însă realitatea? In afara posibilităţilor aperceptive ale conştiinţei, sau, mai bine zis, în afara modalităţii (funcţionale, categoriale, mediate), gnoseologice a raţiunei pure. Dacă este însă în afara raţiunii nu însemnează totuşi că o putem găsi, nudă şi în sine, ignorând logica în cunoaştere sau încercând alte metode nelogice pentru a o „surprinde", cum ar fi intuiţia directă a realităţii. Kant nu a recunoscut valabiltatea unor atare metode comode. Dacă raţiunea este insuficientă pentru cunoaşterea directă a realităţii în sine, cu atât mai insuficientă şi chiar imposibilă ca metodă în cunoaştere, trebue să considerăm intuiţia pură. Empirismul în nici un caz nu poate fi beneficiarul teoretic al concluziunilor criticiste. Am pornit dela intuiţia sensibilă pentruca, pe cale de purificare logică, să identificăm realitatea pe cât posibil, adică aparent, fenomenal. Oare să fi parcurs tot acest drum anevoios numai ca să ajungem la concluziunea că realitatea optimă, deşi necesar fenomenală, pe care am obţinut-o prin reducţie logică, este totuşi inferioară, ca grad de realitate, intuiţiei brute? Aşa pare să judece bergsonismul.

Simplificând ipoteza dualistă a criticismului, mai înainte să o aprofundeze, idealismul german post-kantian a comis în sens invers greşala monismului dogmatic, caracteristică raţionalismului esenţialist anterior lui Kant. Inainte de apariţia „Criticelor", dela eleaţi până la Spinoza, *realitatea* esenţei, adică a raţiunii, fusese invocată şi postulată ca teză metafizică indubitabilă, asigurându-se astfel un fel de monism, întemeiat pe credinţa

într'o realitate, realitatea gândirii. Adevărul era deci regula generală şi eroarea excepţiunea, pentrucă tendinţa tuturor metafizicienilor prekantieni fusese de a socoti cu atât mai reală, deci cu atât mai adevărată, o cunoştinţă, cu cât, depărtându-se oarecum de realitatea brută, cunoaşterea era limpezită pe cale de reducţie logică, deductiv. Postularea agnosticismului numenal a stimulat însă gândirea idealismului absolut în sens protivnic moniştilor deductivişti prekantieni. Dacă înainte de Kant se încerca o purificare a realităţii de „imagine" (elementul alogen, subiectiv, înscris totuşi fundamental în opera raţiunii noastre, astfel cum îl denunţase Platon, ca furnizor necesar al eroarei), prin metoda purificării deductivist-raţionaliste, — Fichte, Hegel şi Schelling dorind să obţină cu orice preţ realitatea (chiar sacrificând-o!) şi neţinând seama de observaţiunea kantiană, că prin funcţiunile ei subiectiv-apriorice conştiinţa ne împiedică să cunoaştem direct şi nemijlocit însăşi realitatea[2]): au renunţat cu inimă uşoară la *numen*, deci la realitatea în sine, şi au proclamat drept realitate absolută pe aceasta de aici, fenomenistă, astfel cum ne apare. La obiecţiunea fundamentală pentru problema adevărului, datând dela Platon şi menţinută ca atare de toţi metafizicienii, pe care Kant a întemeiat-o teoretic: că elementele subiective imaginiste ale conştiinţei *sunt* în conştiinţă, operante şi native deci că, amestecându-se în actul cunoaşterii, ne depărtează, prin efectul participării lor de substanţa însăşi, de realitate şi de adevăr, — hegelianismul pare să răspundă de o manieră cu totul insuficientă, ocolind dificultatea. El ne îndeamnă să considerăm realitatea *aşa cum este*, adică supusă amestecului imaginist şi să credem că *aceasta este* unică şi ultima, certă, adevărată şi „în sine".

Intreg efortul metafizic parcurs din antichitate până la Kant şi însăşi metafizica sunt ignorate, şi teoretic ruinate, de acest postulat fenomenist. El este cel mai cutezător din întreaga istorie a cunoaşterii, deşi cel mai puţin metafizic şi totodată mai puţin compatibil cu realitatea absolută şi cu adevărul: este, în orice caz, o doctrină a *cunoscutului* nu a *cunoaşterii*, a fenomenului aparent iar nu a realităţii. Dacă ar trebui să considerăm drept însăşi realitatea fenomenul astfel cum îl înţelegem noi cu raţiunea practică, nu văd cum hegelianismul ar putea să întemeieze, fundamental, eroarea şi incertitudinea, despre a căror existenţă („certă"...) ne-a convins îndeosebi relativismul: produs ca o consecinţă a fenomenismului, cum am arătat într'un paragraf al acestui capitol. Asigurându-ne că *aceasta* este realitatea şi *aşa este*, cum o percepem noi, gândirea filosofică, dela Hegel până în zilele noastre, tot căutând realitatea şi absolutul aici, în fenomen, ne-au convins despre relativitatea realităţii şi

despre incertitudinea absolută a „absolutului" fenomenist.

Dificultatea se menţine întreagă. Metafizicei îi revine sarcina de a continua efortul cercetărilor. Dacă spunem că orice cercetare a realităţii şi a adevărului, trebue să fie una metafizică, înţelegem să combatem credinţa că logica omenească este capabilă să ne descopere certitudinea, că certitudinea, deci adevărul, sunt posibile omului *aici* şi anume cu raţiunea aceasta, cum crede Hegel. O întrebare metafizică este aceia care nu consideră niciodată ca supremă şi ajunsă realitate, datele cunoaşterii, *cunoscutul*. Metafizica se ocupă cu *cunoaşterea* realităţii însăşi, dar nu cu înregistrarea logică şi clasificarea teoretică a realităţii cunoscute, aparente. Că realitatea este familiară şi intim legată de *cunoaştere* nu de *cunoscutul aparent*, iată o afirmaţiune în sensul adevărului pe care Hegel nu a respectat-o.

Incercând să întemeieze o filosofie a raţiunii pure, detaşată de cunoscutul care oferă elementar, atâtea surse subiective imaginiste, Descartes mai întâi şi Husserl în zilele noastre, au făcut metafizică veritabilă. Ei au urmat sensul curat al metafizicei şi s'au ocupat „cu adevărat" de cercetarea adevărului şi a realităţii certe. Următoarea dificultate intervine însă, în cadrul intim al preocupărilor lor, dealtfel atât de autentice, pentru cunoaşterea adevărului: Descartes porneşte dela geometrie, Husserl dela aritmetică, deci amândoi dela adevărul scos prin deducţiune, adevărul matematic. Acest fel de adevăruri sunt postulate veritabil metafizice, evident nu sunt fapte din realitatea aceasta, — nu realitatea faptică este postulată ca principiu al adevărului şi al realităţii. O atare eroare grosieră (făcută de Hegel) metafizica husserliană o denunţă concludent. Husserl se referă la un postulat metafizic esenţial, superior realităţii faptice,— căreia poate să i se ofere, drept *criteriu* [3]) — dar care, în câmpul metafizicei şi atât cât este metafizic, rămâne totuşi un simplu *postulat*, oricât ni s'ar părea de superior în ordine metafizică. Orice postulat urmează a fi depăşit de cunoaştere, indiferent dacă a putut fi valabil în mod quasi-absolut pentru *cunoscutul* faptic. Ca valoare metafizică, în comparaţie cu acea realitate care se confundă cu idealul, — idealitate şi realitate însemnând în ultima analiză aceiaşi supremă esenţă a adevărului, — orice postulat este, până la urmă, flexibil. Valoarea metafizicei şi imensul ei preţ practic, chiar de acolo trebuesc identificate. Postulând, într'o fericită evoluţie, teze ontologice şi metafizice cât mai conforme cu realitatea, funcţiunea metafizicei nu încetează niciodată a se menţine întreagă, destinul ei fiind de a fundamenta, la nesfârşit, realitatea faptică.

Dacă acesta este singurul adevăr pe care-l socotim, cu destulă precauţiune însă, ca *absolut*,

concluzia nu poate fi decât temporalitatea şi precaritatea esenţială a oricărui postulat. Husserl, chiar dacă ar fi izbutit o descriere a esenţelor fenomenologice, adică a esenţelor din care elementul naturalist, psihologicist, imaginist (generatorul metafizic al eroarei şi al incertitudinei), să fie eliminat radical—încă rămâne deschisă problema adevărului şi a realităţii în sine, pentrucă toată cercetarea fenomenologică a fost întreprinsă pe temeliile aparenţei nezdruncinate ale matematicei pure şi pe acelea ale metodei deductive, deci pornindu-se dela acest *postulat*. Suntem oare siguri însă despre eterna lui valabilitate ? Apoi, o altă întrebare: sunt adevărurile deductiv-matematice tocmai atât de obiective? Intrebarea conduce la una mai radicală, pentru aceste concluziuni : adevărul matematic obiectiv, se poate detaşa oare de subiectul care îl emite şi care îi atribue această obiectivitate? Revenind la tema criticismului kantian, pe care dealtfel am împărtăşit-o în lucrarea de faţă, nu este oare încă de aceiaşi neistovită actualitate să ne întrebăm dacă putem cunoaşte *obiectiv*, în sensul obiectului transcendental kantian, cu mintea aceasta a noastră, osândită a fi ca atare, cu conştiinţa aceasta a noastră, contaminată genetic de elementul subiectiv — imaginist? Lăsând de o parte rezervele einsteiniene asupra vitezei, dar lucrările matematicianului Milhaud nu manifestă oare acelaşi scepticism faţă de validitatea obiectivă şi absolută pe care, deobicei, o

acordăm adevărului matematic? Milhaud vorbeşte de raportul dintre „creşterea" neîntreruptă a conştiinţei şi convenţionalismul şi aproximaţia abstracţiunilor numerice, matematice. Iată câteva rânduri semnificative: „pe scurt, în această manieră de a interpreta semnificaţia numelor, indiferent dacă este vorba de limbagiul uzual sau de acela ştiinţific, numele desemnează lucrul necunoscut, sau *parţial* întrezărit, care ni se oferă : semnificaţia obicinuită sau definiţia ştiinţifică se modifică şi se corijează fără întrerupere, pe măsură ce cunoaşterea noastră creşte" [4]). Amintind de rolul imaginei, deci al eroarei, în formaţiunea conştiinţei, Milhaud consimte că „în câmpul ideilor senzaţiunile şi imaginile care pătrund conştiinţa alcătuesc spiritul ca atare, în agregate", ceeace duce la concluzia că „numele concrete sau abstracte desemnează pentru el (n. a. pentru spirit) totalităţi al căror conţinut (spiritul) însăşi a voit să le curme". [5]) Insistând deopotrivă asupra „evoluţiunei conştiinţei" care atrage după sine pe aceia a adevărului obiectiv, Fr. Paulhan scrie de asemenea că numai „căutând elemenele lumii şi raporturile cele mai abstracte, fără a ţine socoteală de combinaţiunile dintre ele putem ajunge la o unitate oarecare". Insă „dacă s'ar putea foarte bine ca aceiaşi calitate de elemente, ca o lege abstractă foarte unică să ţină de fondul realităţii", nu este mai puţin adevărat că „numai *considerând-o* ca atare putem dobândi o idee suficientă despre lumea reală". [6])

Dacă legile matematice au această valoare aproximativă, acelaşi lucru se poate spune despre acelea biofizice.[7]) Pretutindeni, obiectivitatea adevărului este condiţionată de subiectivitatea conştiinţei, pretutindeni eroarea apare necesară, intim legată de apariţia adevărului, pretutindeni ipoteza dualistă kantiană se menţine nezdruncinată.

Continuând pe Husserl şi încercând o ontologie radicală, Heidegger a întemeiat existenţa în sine, pe postulatul unor sentimente fundamentale, în stare să înfioare (stimulând-o a se produce existenţial) transcendenţa omului, adică transcendenţa existenţii însăşi, pentrucă omul este singura existenţă în înţeles heideggerian. Şi acest postulat s'ar putea să fie adevărat. Insă „anxietatea" şi „teama", producând „sentimentul finitudinii între naştere şi moarte", postulatele ontologiei lui Heidegger, chiar dacă ar fi *reale* în sens metafizic, adică absolute, epuizează ele oare *realitatea însăşi?* Urmează să afirmăm că realitatea quasi-absolută a postulatelor heideggeriene ne ajută să cunoaştem mai puţin fals, atenuând coeficientul eroarei, însă fără să-l anuleze radical. Modul nostru de a raţiona apare astfel tocmai opus întregei metafizice prekantiene, în special aceleia spinoziene. Astfel judecând, adică *more metafizico*", adevărul devine un grad al eroarei, o minus-eroare, iar nu eroarea un minus-adevăr cum afirmase răspicat Spinoza: credinţă pe care o regăsim dela Parmenide până la Platon şi aceiaşi, până la Descartes.

Lăsând deoparte ca neconcludenţi şi neiniţiaţi autorii care n'au făcut metafizică sau nu i-au înţeles natura şi valoarea practică, adică pe fenomenişti[8]); considerând efortul metafizic prekantian care a ţinut seamă, cu variaţiuni de temă fără importanţă esenţială, de observaţiunea că eroarea este o lipsă a adevărului, fără să-i poată tăgădui însă existenţa necesară; considerând apoi, pe de altă parte, efortul tot atât de veritabil metafizic al fenomenologiei moderne, de a „purifica" realitatea de elementele subiectiv-naturaliste care o conjugau cu eroarea,[9]) socotim că ipoteza dualistă se menţine întreagă, că adevărul şi eroarea există deopotrivă, în acelaşi rang metafizic şi poate cu aceiaşi funcţiune : stimularea energiilor spirituale, pentru aflarea realităţii însăşi. „Multiplicitatea fonciară a valorilor", de care vorbeşte Eugène Dupréel într'o lucrare recentă[10]) nu trebue înţeleasă în sens fenomenist, prozaic, empirist, aşa cum pare să o înţeleagă uneori acest autor. Dupréel ajunge până la urmă la o „concepţie pluralistă a valorii" posibilă în ordinea realităţii faptice, însă improprie în ordinea înţelesului metafizic al termenului valoare. Pentrucă, raportând înţelesul de valoare la noţiunea de absolut, proprie metafizicei, nu putem afla decât două valori, nu „mai multe". Intre adevăr şi eroare, — cei doi poli ai realităţii absolute, — se sbate dramatic întreagă existenţa şi realitatea omului. Adevărul şi eroarea sunt cele două valenţe absolute ale lumii.

DREPT ŞI VALOARE.

1. — Limitarea cercetărilor.

In economia generală a lucrării noastre, capitolului de faţă, care ar putea şi ar trebui să formeze obiectul unor cercetări distincte, suntem obligaţi să-i acordăm un spaţiu destul de restrâns.

Primul capitol, în care încercăm să întemeiem metafizic eroarea, promovând, pe cât posibil, o atitudine dualistă în aporia cunoaşterii, ni se pare fundamental pentru scopurile acestei lucrări. După ce am vorbit de valoarea realităţii şi despre aceia a adevărului în genere, acelaşi punct de vedere dualist vom încerca să-l raportăm la realitatea juridică. Furnizarea unui *criteriu* în discuţia valorilor, iată principalul merit al şcoalei fenomenologice, sub al cărei semn purtăm adesea însemnările rândurilor următoare. Din punctul de vedere al absolutui, adică metafizic vorbind, realitatea juridică şi ideia de drept, ni se par a fi expresii sinonime. Din acelaşi punct de vedere, susţinut practic, conform teoriei valorilor, ideia de

bine şi aceia de justiţie, deci etica şi dreptul, ca *esenţe* cu valoare în sine şi cu validitate obiectivă cel puţin pentru fenomen, adică pentru realitatea aceasta, — se situează, substanţial, pe acelaşi „meridian" metafizic. Prin urmare, pentru scopurile mărturisite pe care le urmărim în cercetarea noastră, în nici un caz nu vom încerca, acum, să identificăm specificul etic sau specificul realităţii juridice. O judecată despre valoarea normelor sociale este însă cuprinzătoare atât pentru morală cât şi pentru drept. In acest înţeles, etica şi dreptul se integrează deopotrivă în *realitatea socială*, punctul de privire sociologic putând fi raportat în tot momentul la criteriul valorilor etico-juridice.

Este principial apoi să adăugăm, că dacă am reuşit într'o oarecare măsură să reliefăm realitatea incertitudinei, deci a eroarei, în câmpul cercetărilor despre realitatea în genere, — o încercare despre realitatea socială priveşte îndeosebi *raportul* eului cu lumea socială, cu societatea, deci cu fiinţele animate de conştiinţă. Nu fără dreptate observă Maurice Müller [1]) că, în comparaţie cu determinismul din lumea fizico-naturalistă, legătura de cauzalitate, cât se poate prevede în realitatea fenomenelor sociale, este, în orice caz, mai adâncă şi *alta*, într'atât că devine ontologică, în raportul eu-societate. Ea este bazată pe *spirit*, adică pe aceiace este caracteristic doar oamenilor, nu pe *sensibilitate*, funcţiune cu

ajutorul căreia înţelegem într'o măsură mai mare sau mai mică realitatea biofizică şi care, după părerea lui Müller, ocazionează o cauzalitate de suprafaţă, eficientă, nu una mai profundă, ca în lumea socială.

Principiul incertitudinei şi al eroarei ni se pare totuşi cu atât mai necesar în lumea socială. Dacă fenomenul, adică cel de-al doilea termen al cunoaşterii în raportul eu-lume, este aparent *static*, ceiace vrea să spună că nu intervine vizibil operant în *realitate*, — însă realitatea socială oferă o dinamică specifică şi un sector al cunoaşterii în care voinţele şi conştiinţele, interferându-se şi influenţându-se reciproc, o certă stabilire a cunoştinţei, deci a adevărului, în mediul care îşi constitue societatea ca obiect,—devine imposibilă. Eroarea este infinit mai necesară în *realitatea socială*, pentrucă în afară de incertitudinea de ordin fundamental, adică metafizic, pe care am aflat-o la originea cunoaşterii şi a lumei, de astădată intervine şi eroarea *logică* şi mai ales *psihologică*, am zice una de gradul doi, proprie conştiinţelor omeneşti, adică obiectului social. Un studiu special de cercetare a condiţiunilor logice şi psihologice care „perfecţionează" eroarea în realitatea socială, evident că nu putem întreprinde aici. Ne mulţumim deocamdată cu concluziunile iniţiale despre existenţa eroarei, realizate în capitolul precedent. Şi, după ce am încercat o întemeiere fundamentală a eroarei, tot metafizic vom judeca

mai departe valoarea eticei şi a ideii de justiţie, apoi valoarea probelor procesuale[2]). Vom continua să privim tot aporetic adică problematica în sine, nerespectând decât parţial ordinea cronologică şi sistematica ideilor.

2. — Morală, metafizică şi valoare.

In „Critica Raţiunii practice" Kant postulase pentru domeniul moralei, imperativul categoric. Facem binele pentrucă *trebue* să-l facem. Argumentul: altfel libertatea mea nu va putea fi asigurată, ignorând libertatea celuilalt. „Centrul filosofiei moralei kantiene stă în ideia de libertate" observă un valoros comentator. „Pe cât aşadar determinismul se impune cunoştinţei teoretice, pe atât libertatea există pentru cunoştinţa morală sau cum o numeşte Kant, practică".[1]) Prin urmare, „această idee etică şi juridică este *apriori*, ceiace, bineînţeles nu înseamnă absurditatea că e înăscută". Ea se întemeiază pe *realitatea raţională a personalităţii*, adică aceia a *voinţei libere* şi constitue, în lumea practică a scopurilor, unul din scopurile ultime, adică necondiţionate şi categorice, impuse de raţiunea activităţii noastre. In ea stă astfel destinul şi misiunea omului, constituind un ideal etern, necesar şi absolut, spre care raţiunea tinde neîncetat, dar pe care realitatea *nu-l poate realiza* niciodată."[2]) Sublinierile din text sunt ale noastre. Ele învederează, în ordinea în care au fost făcute, trei ob-

servaţiuni pe care urmează să le facem asupra eticei lui Kant şi care, cum vom putea constata, au prilejuit apariţia unor doctrine în care „imperativul categoric" a fost pus la îndoială. Că „realitatea raţională a personalităţii omeneşti" nu oferă o „liberă voinţă" aceasta este tema pe care Schopenhauer o afirmă cu tărie. De altfel Kant însuşi se arătase sceptic în „Critica raţiunii pure" cu privire la posibilitatea omului de a ajunge cunoaşterea absolută. Pe *aceea* „nu o putem realiza niciodată" scrie acelaşi interpret al criticismului amintind despre distincţiunea dintre tendinţa *transcendentală* a omului şi *transcendenţa* însăşi, pe care nu o poate însă împlini. „Raţiunii practice", Kant îi rezervase alte legi, pe măsura naturii ei intrinsece, decât „raţiunii pure".

In „Fundamentul Moralei" [3]) Schopenhauer ia poziţie nu în mod făţiş, împotriva lui Kant, cât mai ales împotriva urmaşilor lui pe direcţia raţiunii practice [4]), în special împotriva lui Fichte, pe care îl acuză că a transformat, „imperativul categoric" moral, într'un „imperativ despotic". Referindu-se la lucrarea lui Fichte („Sistemul doctrinei moravurilor") Schopenhauer scrie: „regăsim aici imperativul categoric devenit imperativ despotic: obligaţiunea absolută, raţiunea ordonatoare, îndatorirea (morală n. a.) s'au transformat într'un fel de *fatum moral*, de nepătrunsă necesitate, care obligă umanitatea să urmeze în mod strict maxime sigure" [5]). Dar cu ce se justifică, metafizic întrebând, această obligaţiune categorică? Pentrucă, o cercetare metafizică este una care caută a întemeia explicativ un principiu, iar nu a-l postula. Ideia libertăţii? Dar suntem, într'adevăr liberi? In sistemul general al doctrinei sale, Schopenhauer răspunde negativ la la această întrebare, deaceia, pentru a identifica fundamentul moralei, devine mai „kantian" decât însuşi Kant, când încearcă să întemeieze ideia de bine pornind dela „Critica raţiunei pure", nu dela aceia a „raţiunii practice". Binele, morala, nu pot fi întemeiate metafizicește pe simpla exigenţă, a raţiunii practice. Din moment ce se face apel exclusiv la percepţia noastră logică (Schopenhauer o numeşte „intuiţie intelectuală"), aceiaşi raţiune, în loc să reclame necesar, norma morală, ar putea să constate, ireverenţios, că „obligaţia de a recunoaşte evidenţa obligaţiunei este nedovedită" [6]). Sub o altă formă, şi în mod direct, imputaţiunea o adresează Jacques Chevalier eticei kantiene, într'un foarte substanţial studiu [7]).

Discutând *metafizic* morala, nici o întrebare nu trebue să apară inutilă, indiscretă sau oţioasă. Raţionamentele deduse din datele experienţei vulgare, deci pretinzând a fi noţiuni, adică idei, abstracţiuni, într'o serioasă analiză metafizică, redevin, pe cale de introversiune logică, premize experimentabile care, având a fi mereu rejudecate din punctul de vedere al spiritului pur (căci acesta

este obiectul metafizicei), trebue să sufere, la infinit, controlul întrebărilor din ce în ce mai stăruitoare. Conceptul *binelui* nu este „deloc simplu" — observă Schopenhauer, în critica pe care o face imperativului categoric. El nu poate fi un „mesager ceresc" [8]). O veritabilă analiză metafizică nu se poate mulţumi cu constatarea că binele există şi atât. Aceasta poate fi o credinţă teologică, nu o explicaţie metafizică şi cu atât mai puţin una întemeiată pe raţiune: la care Kant, dar îndeosebi Fichte şi Schelling, direct vizaţi de către Schopenhauer, trimeteau atât de încrezători. Pe scurt, Binele trebue dovedit, nu postulat. Aceasta înseamnă o motivare metafizică a Binelui, iar nu a produce „dovezi" experimentabile în sensul experienţei vulgare, din lumea fenomenistă, biofizică.

Incercând o fundamentare metafizică a moralei, şi tăgăduind valabilitatea principiului libertăţii, Schopenhauer rămâne credincios ipotezei kantiene din „Critica raţiunii pure". Constatarea la care se oprise autorul „Criticelor", că noi nu cunoaştem niciodată lucrul în sine ci numai aparenţa acestuia, adică reprezentarea lui mediată de conştiinţă, este preliminară în etica schopenhaueriană. Aşezând problema moralei în ordinea metafizicei, nu în aceia a raţiunii practice pe care i-o rezervase Kant, lui Schopenhauer îi revine meritul *raportării eticei la metafizică,* indiferent de valoarea doctrinei sale în această direcţiune. „Fundamentul ultim al moralităţii în însăşi natura omeneas-

că, nu este o problemă de etică, dar, ca tot ceiace există din punctul de vedere al fundamentului ultim, o problemă metafizică" [9]). Distincţiunea dintre numen şi fenomen tradusă în problema moralei, capătă în doctrina lui Schopenhauer, următoarea înfăţişare : esenţial, în planul *numenal* al lucrului însuşi, eurile nu se disting ; diferenţierea eurilor, opoziţia dintre mine şi ceilalţi, o înregistrăm şi devine posibilă numai în lumea aparentă, fenomenală. In fond, *mila,* care după părerea lui Schopenhauer este criteriul binelui, se întemeiază pe omogenitatea originară a eului, considerat în sine, în el însuşi. „Iată deci ce ar fi baza metafizică a eticei : individul recunoscându-se în mod *imediat* el însuşi, recunoscându-şi fiinţa sa veritabilă, în *alt individ*". [10]) Pentru omul rău lumea din afara lui, ceilalţi oameni, realitatea socială, îi apar ca un *non eu absolut,* care i se opune şi pe care-l duşmăneşte. Dimpotrivă, omului bun nu-i apare opoziţia eu-non eu, pentru el ceilalţi oameni alcătuiesc o *repetiţie a eului,* a eului însuşi, originar. De ce totuşi oamenii diferă ca atitudine atât de mult, deşi originar, esenţial, eul este unitar? Schopenhauer enunţă „principiul individuaţiunii" în puterea căruia stă să multiplice, în timp şi în spaţiu, aspectele lumii. Este un principiu, din nenorocire fundamental omului, de aici haosul şi lipsa de unitate a lumii. Acest principiu pare că personifică *răul* însuşi, răul necesar, parafrazând astfel într'un fel

elementul *imagine şi fenomen,* pe care îl surprinsesem component în realitate, adică : *eroarea.* Răul este deci fundamental şi de acelaşi rang metafizic cu binele. Pe de o parte, eurile fiind esenţial *unul,* unitatea lumii ar putea fi reconstituită, binele devenind regula generală. Pe de altă parte însă, vocaţia individualităţii (răul) este deopotrivă necesară şi, în luptă cu binele, diversificând lumea, separă conştiinţele, făcându-le antagonice. Această traducere a poziţiei dualiste din teoria cunoaşterii în critica moralei, constitue preţul cel mare al eticei schopenhaueriene. Nu putem fi însă de acord cu *criteriul* pe care îl propune Schopenhauer pentru a identifica binele : *mila.* In afară de obiecţiunile întemeiate pe care le-au făcut Nietzsche, dar mai ales Max Scheler, şi la care ajungem mai jos, socotim prealabilă, în discuţia critică a acestei teorii, următoarea observaţiune : dacă lucrul însuşi (numenul), aşa cum ne arată Kant — pe care Schopenhauer nu îl desminte în nici un fel — este sortit a rămâne necunoscut[11]), atunci este inutil să întemeiem metafizic morala pe un sentiment (mila) care derivă din limanuri inabordabile ori improprii cunoaşterii omului. Apoi, nu este deajuns să *afirmi* că mila este sentimentul metafizic, în stare să caracterizeze ţinuta noastră morală, pentrucă acest sentiment anume ar proveni din esenţa originară, unitară, a fiinţei numenale. Cu ce se dovedeşte postulatul ? Dacă nu putem şti nimic despre

lucrul în sine, cum rămâne cu afirmaţiunea că mila repauzează pe originea metafizică a lumii, că *acest* sentiment ar fi tocmai *acela,* al unităţii desăvârşite „de dincolo", din planul numenal ? Ne amintim cu câtă legitimă răutate acuza Schopenhauer pe Fichte că a transformat imperativul moral kantian, într'un imperativ despotic; că de nicăierea nu rezultă „evidenţa" obligaţiunei de a face binele, că această evidenţă nefiind suficient întemeiată dacă spunem că provine din principiul logic al libertăţii fiecăruia, ea trebue dovedită şi rejudecată metafizicește, nu postulată teologic. Sub o altă formă, şi din alt punct de vedere, aceleaşi întrebări se adresează moralei schopenhaueriene. Cu ce s'a dovedit că mila ar fi, într'adevăr, sentimentul metafizic ţinând de fiinţa însăşi, în sine, originar şi esenţial aceiaşi, unitară ? Cum putem şti că mila este sentimentul numenal, al omului ideal, din moment ce n'a fostă tăgăduită, mai înainte, concluziunea tristă a lui Kant că lucrul în sine este inaccesibil cunoaşterii noastre ? Postularea milei la baza metafizică a binelui, drept criteriu al eticei, aminteşte însă şi o altă observaţiune, la care ne oprisem atunci când am discutat ontologia radicală a filosofiei existenţiale. Teza lui Heidegger, care dealtfel ne este atât de dragă, dar care se sprijine pe sentimentul „fundamental" de anxietate, se lovise de aceiaşi dificultate remarcată acum : poate fi oare *criteriu* (esenţă logică ireductibilă, cum pretinde fenomenologia) un *sen-*

timent, oricare ar fi el? Dacă în teoria cunoaşterii, pentru a „curăţa" conştiinţa de elementul naturalist psihologist (imaginea) Husserl întreprinsese o muncă atât de anevoiasă şi de puţin spornică, putem oare pretinde, într'o cercetare metafizică a fundamentului moralei, să întemeiem binele pe un criteriu psihologic? Vom vedea mai jos, prezentând binele în raport cu teoria valorilor, că validitate obiectivă nu poate oferi un criteriu subiectiv — psihologic, deci unul care trăeşte sub semnul acelui blestemat principiu al individuaţiunii, recunoscut de Schopenhauer drept geneză a răului şi drept element necesar al haosului şi al discordiei. Dacă întreg efortul metafizic al omului se caracterizează prin tendinţa de a regăsi şi de a reface unitatea centrală a lumii, este infructuos şi inutil a mai afirma că mila, un sentiment de aceiaşi tărie şi valoare subiectivă ca ura, iubirea, etc., oricât de generic ar fi înţeleasă, este *aceiaşi* şi esenţial *la fel* resimţită şi din *aceleaşi* motive provocată, la toţi oamenii. Iar din momentul în care am început analiza motivelor ce pot provoca mila, adică din momentul în care începem o discuţie psihologică, aşa cum reclamă şi comportă în mod natural orice sentiment, purcedem implicit la diversificare, la *individuare,* nu la sinteză, nu la reducţie logică. Nu mai putem ajunge deci la enunţarea unui criteriu şi de aici, mai departe, la cunoaşterea lucrului în sine. *Acela,* în nici un caz

nu poate deriva din subiectivitate, din psihologie, din încărcata noastră sentimentalitate.

Max Scheler critică „morala simpatiei" aşa cum a înţeles-o Schopenhauer [12]). Acest autor fenomenolog se referă în special la nepotrivirea dintre ideia generală a filosofiei schopenhaueriene [13]) şi postularea milei la baza moralei. Dacă suferinţa este drumul salvării, atunci omul care s'ar conforma doctrinei schopenhaueriene „ar trebui să resimtă o satisfacţie particulară văzând suferinţa altuia, pentrucă numai aceste suferinţe îl fac bun şi milos" [14]).

Acordând primul loc suferinţei iar nu milei, Schopenhauer a fost acuzat de Nietzsche că în fapt, conceptul milei traduce „o impulsiune morbidă a unei vieţi în stare decadentă". Nu vom insista asupra distincţiunei dintre „morala sclavilor" şi „morala stăpânilor" promovată de Nietzsche. Interesează însă pentru concluziunea dualistă pe care o încercăm în această lucrare, unele rânduri în care Nietzsche, în felul lui paradoxal, împărtăşeşte acest punct de vedere, atât pentru teoria cunoaşterii cât şi pentru etică. Scrie undeva în „Pe deasupra binelui şi răului": orice ar fi, ne dăm seama din când în când, nu fără să râdem de aceasta, că în mod precis cea mai curată dintre ştiinţe care pretinde să ne reţină cel mai mult în această lume *simplificată,* artificială din loc în loc, în această lume cu abilitate imaginată

şi falsificată, că *volens nolens* această ştiinţă iubeşte eroarea pentrucă şi eroarea la rându-i, vie, iubeşte viaţa“ [15]). Evident că trebue să privim cu toată rezerva, ba chiar cu oarecare scepticism, această afirmaţie „dualistă“ a inegalului Nietzsche. Pentrucă despre realitatea mai adâncă a celor două principii fundamentale, ni se pare că Nietzsche nu este suficient convins, când pe de altă parte, aidoma lui Fichte, Hegel şi ceilalţi idealişti, pe care-i combate atât de vehement în unele direcţiuni, staţionează totuşi pe poziţia contrară criticismului, tăgăduind sarcastic „himera“ binelui în sine. Credinţa în absolut Nietzsche o denunţă drept „cea mai nefastă, mai penibilă şi mai periculoasă“ [16]) aşa încât invitaţiunea lui, mai degrabă anarhică decât dualistă, de a considera întemeiate deopotrivă adevărul şi eroarea, binele şi răul, este lipsită de orice prezentare metafizică. Libertatea absolută pentru cel mai „tare“ (supraomul) nu îngăduie, după opinia lui Nietzsche, un concept al libertăţii astfel cum îl înţelegea „bătrânul Kant“ : „trebue să asculţi, nu importă de cine, şi trebue să asculţi multă vreme, altfel mergi la ruină şi vei pierde ultimul respect de tine însuţi — iată ce îmi apare a fi imperativul moral al naturii care nu este nici categoric, contrar exigenţelor bătrânului Kant“... [17]). O asemenea morală (a lui Kant) nu este decât „o tiranie contra naturii şi deasemenea contra raţiunii“. Revoltându-se împotriva încercării de a se afla

un fundament al moralei, Nietzsche postulează sterilitatea oricăror cercetări în acest sens. „Esenţial şi incalificabil în oricare morală este că apare ca o constrângere prelungită“ [18]). Dar atunci, ce punem în locul moralei? Ajungem la un *laisser-aller*, mai decadent şi mai haotic decât orice libertate organizată. Să stăruim deci în eroare şi în rău, după ce le-am identificat existenţa, în numele libertăţii, iată ce ni se pare că susţine Nietzsche. Ca şi cum ar exista o sclavie mai chinuitoare decât a fi prizonierul voluntar al eroarei! O veritabilă luptă metafizică este aceia care ne învaţă cum să ne eliberăm de eroare şi de rău, nu cum să le ignorăm, comod, la adăpostul teoretic al unei libertăţi improbabile, dacă nu chiar deadreptul imposibile, faţă de natura metafizică a omului.

Revenim la constatările anterioare: mila şi oricare alt sentiment ce ţine de subiectivitate nu poate justifica, obiectiv şi valid, binele. Scheler observă că „nu rămânem în domeniul moralei decât atâta vreme cât împărtăşim o bucurie având ea însăşi o valoare morală *în sine*“ [19]). Orice criteriu trebue să fie raportat la absolut pentruca să apară întemeiat obiectiv şi aceasta este sarcina metafizicei. Indeosebi şcoala fenomenologică, pe care în planul moralei o reprezintă Scheler şi Nicolai Hartmann, a contribuit cu cercetări valoroase la aflarea fundamentului metafizic al moralei.

Asupra noţiunilor de „realitate", „obiectiv" şi „absolut" autorii nu au fost însă niciodată de acord, şi de aici începe toată dificultatea teoretică, pentrucă, aparţinând mai mult sau mai puţin curentelor fenomeniste, ori situându-se, dimpotrivă, pe planul mai înalt al metafizicei, doctrinarii au înţeles „obiectivitatea" şi „realitatea" pe potriva formaţiunii lor teoretice, uneori chiar, confundând obiectivitatea cu subiectivismul pur psihologic.

Este cazul şcoalei *psihologice* în problema moralei, ai căror exponenţi autorizaţi, numără pe Alexius Meinong, Kreibig, Ch. Ehrenfels, Richard Müller-Freienfels, Ribot şi alţii [20]). Gurvitch identifică în Nietzsche, Lotze şi Franz Brentano [21]) pe „inspiratorii" teoriilor moderne asupra valorilor etice

Meinong afirmă că valoarea pe care o atribuim lucrurilor în genere şi, în ceiace priveşte discuţia acestui paragraf: normelor etice, — nu reprezintă decât proiecţiunea sentimentelor noastre asupra acestora. Valoarea variază deci după dispoziţiile afective ale subiectului. Este interesant de menţionat că Meinong recunoaşte totuşi că ar fi „obiective" acele valori care degaje un sentiment adevărat [22]). Simte deci nevoia unui criteriu în stare să confere o validitate obiectivă noţiunii de valoare a binelui şi atunci face apel la criteriul adevărului, a cărui introducere pro causa în discuţie nu se legitimează ca atare. O asemenea teo-

rie, calificată de Gurvitch drept „combinare artificială de emoţionalism şi intelectualism" — nu răspunde întrebării fundamentale: dar care este, cum se recunoaşte, acel „raţionament veridic", de natură să indice valorile obiective absolute? *Pe ce* anume se întemeiază ideea unui *bine* necesar? *De ce* să facem binele?

Kreibig [23]) şi Ehrenfels afirmă un subiectivism radical. Pentru primul, valorile sunt „semnificaţii sentimentale" independente de orice raţionament. Cel de al doilea, ridicându-se contra oricărui rol necesar al „conceptului" în enunţarea valorilor, le defineşte drept „dorinţe", indiferent dacă sunt individuale sau colective. „Dorinţele nu sunt produsul voinţei, dar al stărilor emoţionale" [24]). Ar trebui să mai vorbim tot aici de lucrarea lui Richard Müller-Freienfels „Grundzüge einer neuen Wertlehr" [25]), pe care Alfred Stern [26]) îl socoate reprezentantul prin excelenţă al metodei psihologice în teoria valorilor. Distingând între subiectul care apreciază şi obiectul care este apreciat, Müller-Freienfels crede că valorile sunt „fenomene axiologice". Stern numeşte relativism axiologic teoria lui Freienfels, opunând-o absolutismului axiologic, adică gândirii lui Scheler şi N. Hartmann. Afirmaţiunea de bază a lui Freienfels, că subiectul nu poate fi contestat pe câtă vreme realitatea exterioară poate fi o ficţiune [27]), nu ni se pare concludentă, pentrucă noi nu tăgăduim *realitatea subiectului*, dar căutăm un criteriu cert

al activităţii lui; or, acest criteriu nu poate fi subiectul însuşi.

Insfârşit Th. Ribot, în lucrarea sa foarte citată „Logique des sentiments" crede că „stările de conştiinţă denumite valori, sunt desigur subiective, pentrucă sunt expresia directă a individualităţii noastre şi nu poate exista evaluare fără un subiect care să evalueze" [28]).

Raportând toate aceste opiniuni ale autorilor psihologişti la problema moralei, ar urma să punem următoarea concluziune, destul de tristă, cu privire la etică: binele, înţeles ca valoare subiectivă, este o problemă de fapte şi de senzaţiuni, de aceia etica este o disciplină empirică. Nu fără dreptate, o atare concluziune este însă inadmisibilă, ca lipsită de profunzime. Susţinerea lui Ribot, de exemplu, că „nu poate exista evaluare fără un subiect care să evalueze" — pare adevărată, însă nu răspunde în nici un fel întrebării: care este *criteriul* capabil să legitimeze obiectiv noţiunea de bine, pentrucă nu orice produs al sentimentalităţii noastre se poate numi valoare, sau: are aceiaşi valoare. Pe de altă parte, niciunul din autorii citaţi nu ar consimţi să se confunde aprecierea noţiunii de valoare cu plăcutul şi neplăcutul şi, *a fortiori*, cu agreabilul sau desagreabilul, pentrucă scopul mărturisit al oricărei doctrine a valorilor este de a afla criteriul în stare să cuprindă, fundamentând-o, generalitatea

şi permanenţa, nu particularul sau accidentalul emoţional [29]).

Dar în afară de aceste obiecţiuni, în mod general vorbind, a deduce caracterul subiectiv al valorilor şi implicit al ideii de bine din faptul că sentimentalismul individual este acela care le „evaluează", însemnează a privi lucrurile mult prea simplu. Gurvitch observă foarte atent că autorii psihologişti, inclusiv anglo-saxonul Urban, care introduce şi elementul voinţă (logic) lângă acela afectiv — până la urmă, recurg la un criteriu obiectiv, sau în orice caz, extrasubiectiv, nepsihologic.

Noţiunile de „subiect colectiv", ori de „valoare colectivă", care revin atât de des în cărţile lui Kreibig şi în lucrările lui Ehrenfels — în nici un caz nu au nimic familiar ca origină, nici nu pot fi explicate ca procese ale emotivităţii. Ideea de bine, să nu uităm, se realizează în cadrul realităţii sociale, care nu poate fi tot una cu realitatea psihică individuală, prin urmare etica trebue întemeiată pe o noţiune de valoare mult cuprinzătoare, obiectivă dacă nu chiar absolută.

Teoriile *sociologice* despre valoarea binelui, se situează tocmai la polul opus şcoalei psihologice. Cu o singură afinitate de fond însă, despre care Gurvitch nu vorbeşte, pentrucă el însuşi până la urmă, ni se pare a opta pentru un fenomenism raţionalist: caută criteriul binelui nu în individ,

dar în societate, în colectivitate—şi încearcă să declanşeze norma ideală de aici, din *realitatea aceasta.* Sublinierea noastră trebue interpretată astfel, — drept consecinţă a atitudinii pe care am adoptat-o în capitolul despre cunoaştere: *individul acesta* (şcoala psihologică) sau *societatea aceasta* (şcoala sociologică), sunt *realităţi vulgare, materiale,* corespondente fenomenului din teoria cunoaşterii; ele au a fi conduse normativ, conform unui criteriu esenţial superior, care, pentruca să li se impună ca atare, nu urmează a fi dedus din *realitatea aceasta,* însă din una superioară, pe cât posibil ideală, obiectivă în sine. Validitate absolută nu poate oferi un ideal, care venind de aici, se epuizează şi se compromite, perimându-se, tot aici. Distincţiunea nu este totuşi împărtăşită de autorii şcoalei pozitiviste franceze, admiratori convinşi ai fenomenismului hegelian. Aug. Compte, părintele sociologiei franceze nu recunoaşte nici o realitate alta în afara aceleia perceptibile empiric, prin logica analitică, iar Emile Durkheim, întemeietorul sociologiei moderne, propune o „metafizică" şi un „ideal" despre care, în orice caz, trebue să însemnăm câteva referinţe, dată fiind influenţa lor asupra doctrinei juridice.

In general, teoriile sociologice despre valoare sunt toate obiectiviste doar prin afirmaţiunea că valorile sunt determinate de criterii extra subiective, dar nu pentrucă cercetează, în realitate, un criteriu absolut despre valoare în genere şi despre etică, în ceiace ne interesează. Să cunoaştem deci argumentele acestui curent şi poziţia lui teoretică faţă de acelea prezentate mai înainte. Cum ar putea fi independentă o stare sentimentală de subiectul care o „adevereşte"? La această întrebare, Durkheim răspunde într'un fel cu totul personal. Obiectivitatea valorilor nu vine nici din lucruri, nici dela subiectul apreciator. Fundamentul validităţii lor obiective se află în raportul pe care acestea îl au cu idealurile [30]). Deşi aici subscriem în totul teza durkheimiană, urmează legitim, să ne întrebăm: dar care idealuri? Unde trebue să le identificăm, unde să căutăm aceste criterii absolute? Durkheim le află, acolo unde ne aşteptam să le considere marele sociolog: în *conştiinţa colectivă.* Idealurile „nu sunt simple abstracţiuni sau reci reprezentări intelectuale", ne confirmă el. Inutil să le căutăm acolo unde nu le putem găsi. Influenţa lui Hegel ni se pare evidentă. Idealurile rămân în căderea percepţiei noastre existenţiale. Intre real şi ideal nu există o barieră transcendentală. Următoarele rânduri citate de Gurvitch sunt în totul caracteristice doctrinei lui Durkheim. „L'ideal vient du réel, tout en le dépassant" [31]). Prin urmare societatea ideală nu este în afara societăţii reale, sau de o altă „realitate". Ea face parte din *aceasta.* Societatea creiază idealul şi „este actul prin care ea se reface în mod periodic" [32]). Concluzia: idealul este domeniul propriu al sociologiei. In rezumat, idealu-

rile care formează obiectivitatea valorilor morale, sunt ele însele, în acelaşi timp, producătoarele şi produsul realităţii sociale.

Confuziunea dintre real şi ideal, petrecută periodic şi necesar în matca socială, este însă o premiză dogmatică dacă nu metafizică, dela care Durkheim porneşte ca dela un postulat existenţial indiscutabil. De aceia, întreaga lui teorie asupra valorilor, referitoare la originea normei morale, deşi seducătoare, nu poate evita următoarea întrebare, formulată de Gurvitch cu destulă profunzime: dacă validitatea obiectivă a valorilor ideale se fondează pe idealurile colective, dar „validitatea obiectivă a acestor idealuri pe ce se fondează"? [33]). Nu este suficient să afirmăm că societatea promovează idealuri, pentruca să tragem concluziunea că *aceste idealuri* coincid cu valorile obiective ale spiritului individual ori colectiv. Nu putem confunda conştiinţa socială nici cu Adevărul nici cu Binele, nici cu Justiţia, nici cu Spiritul însuşi; „valorile" conştiinţei sociale, la rândul lor, trebuesc discutate şi analizate filosofic şi anume printr'o rejudecare metafizică, în raport cu absolutul. Adevărul, Binele, Justiţia pot fi criterii prin raport cu care să discutăm semnificaţia (obiectivă ori subiectivă) a valorilor. Conştiinţa socială, prin ea însăşi *nu poate* pretinde însă a se substitui criteriilor. Este indiferent dacă optăm pentru un criteriu logic ori mistic — iraţional, în clasificarea şi discuţia valorilor; el trebue să fie

însă, oricum, un criteriu, adică o esenţă ireductibilă care să poată servi drept modalitate intrinsecă de apreciere, iar nu să fie el însuşi un element care urmează a fi apreciat şi clasificat,— cum ni se pare că este obiectul sociologiei: conştiinţa socială, idealurile sociale, raportul lor genetic şi cauzal cu acelea individuale, realitatea socială. Numai odată idealurile înscrise în conştiinţa socială a unei anumite epoci, s'au dovedit a fi rătăcitoare? Numai odată massa socială „n'a ştiut totuşi ce anume vrea"? Dece atunci să acordăm valoare absolută, normativă, unui „*bine*" pe care massa îl sugerează, adesea, fără să-l cunoască sau fără să-şi dea seama de valoarea lui?

Intreaga sociologie franceză etică şi juridică trăeşte sub semnul fenomenist al şcoalei pozitiviste întemeiată de Aug. Compte, continuată cu prestigiu de Durkheim, la rându-i, perpetuat ca tradiţie de gândire — de C. Bouglé. Intr'o frumoasă lucrare despre valori [34]) Bouglé aduce o contribuţiune substanţială acestei probleme, fără să depăşească însă impasul ilustrului său predecesor. Un capitol întreg [35]), vorbeşte de „diferenţierea valorilor" în mediul social, după ce mai întâi sunt definite drept „posibilităţile permanente de satisfacţiune" [36]). Rândurile următoare arată pregnant stricta dependenţă teoretică a opiniei lui Bouglé de aceia durkheimiană: „Dar, dacă sunt imperative [37]), nu este oare pentrucă sunt colective? De unde poate să vină prestigiul lor de con-

strângere pe care, în diverse grade îl regăsim sub o haină nouă, dacă nu din această forţă specială care emană din reuniunea conştiinţelor? Ceiace revine a spune că, pentru a înţelege genul propriu de autoritate al valorilor, importă de a înţelege mai înainte cum se constitue şi cum lucrează *conştiinţa colectivă*" [38]).

Cu uşoare variaţiuni de nuanţă, înclinând către realitatea faptică sau către speculaţia metafizică, autorii francezi menţin însă deopotrivă ca punct de plecare, pentru a motiva legea morală: societatea, obiectul social constituit în afară de noi. I. M. Guyau precizează într'o lucrare postum publicată de Alfred Fouillée [39]): „înlăturând ca metodă orice lege anterioară sau superioară *faptelor*, în consecinţă apriori şi categorică, a trebuit să pornim dela faptele însesi pentru a degaja o lege, dela realitate pentru a degaja idealul, dela natură pentru a degaja moralitatea" [40]). Este vechea mentalitate fenomenistă, perpetuată ca atare dela Hegel, pe care nu o tăgăduim ca existenţă, pentrucă ar însemna să tăgăduim viaţa însăşi, dar îi contestăm categoric tendinţa de a se considera drept un criteriu al vieţii, o esenţă a existenţei. Esenţa morală nu poate eşi din existenţa socială (realitatea vulgară) decât printr'o ignorare *esenţială* a acestor două noţiuni. Cum poate fi propus drept criteriu de comparaţie superior existenţei viaţa însăşi, când numai cu un etalon esenţial superior vieţii putem măsura

existenţa, iar nu cu unul din aceiaşi natură materială? Probabil că Guyau nu crede că spiritul nostru posedă şi „ceva esenţial" dar că este pură existenţă faptică, atunci când scrie că „faptul esenţial şi constructiv al naturei noastre este că suntem fiinţe trăitoare, simţind şi gândind; dela viaţă, sub forma ei fizică şi morală, pretindem principiul conduitei" [41]). Dar care este forma morală a vieţii? La această întrebare nu se răspunde. Confuziunea dintre esenţă şi existenţă este deplină şi anume în sens invers metafizicei prekantiene, pentrucă de astădată existenţa resoarbe esenţa, împrumutându-i titlul şi postulându-se ca atare, drept criteriu moral.

Pornind tot dela realitatea socială, deşi cu o mai clară viziune a necesităţii de a separa criteriul moral de existenţa ca atare, Fr. Paulhan consideră totuşi ideia de bine ca o „autoritate abstractă şi anonimă", care permite individului „de a o considera ca pe a sa şi de a vedea aici influenţa directă a unui Dumnezeu" [42]). Insă aceasta este numai mistică, aparenţă, pentrucă Paulhan precizează că „ea permite societăţii pe măsură ce o construeşte să se servească şi să o exalte drept expresie a liberei personalităţi ideale a omului, — ceiace este adevărat într'un sens — făcându-l astfel ca partea egoistă a eului să o accepte mai cu bunăvoinţă. *Sufletul lui social*, îl înclină la aceasta" [43]).

Mult mai adânc şi mai conform totodată cu na-

tura problemei morale, judecă Emile Boutroux. Sunt câteva rânduri în „Morale et Religion" cu deosebire juste. „Desigur, progresul moral este o adaptare, dar nu adaptarea la un lucru dat (cunoaşterii n. a.) acest lucru fiind *societatea.* Omenirea, urmărind progresul moral, vrea să se adapteze la un criteriu superior ei. Dacă morala prescrie adaptarea individului la societate, este pentrucă vede în societate o fiinţă care valorează mai mult decât individul. *Dar nu societatea, ci perfecţiunea este modelul.* Societatea este pentru membri săi un scop moral pentrucă, oricum, comportă o perfecţiune superioară aceleia de care sunt capabili membri ei, ca indivizi: Insă societăţii ideale, mai degrabă decât societăţii reale, are datoria să se adapteze conştiinţa individului. Şi societatea prin ea însăşi nu este termenul (n. a. de comparaţie al) efortului moral" [44]). Acest citat ne readuce în inima discuţiei. Pentrucă nu are încredere în el, sau pentrucă un anume instinct vital de securitate şi de comoditate îl împiedică să caute criteriul moral în propriul său eu sau prin efortul autentic al spiritului său, individul se încredinţează, grăbit, conştiinţei sociale, o noţiune atât de vagă şi de haotică cum niciodată adversarii metafizicei nu vor putea pretinde că este oricare dintre criteriile deduse dintr'o altă existenţă decât aceasta Căutăm, în afară de noi, criteriul binelui, norma ideală, şi o atribuim societăţii poate numai pentru a demonstra, odată în plus, impresiunea şi

teama pe care o exercită numărul, cantitatea, massa, asupra individului singural. Să fie oare însă adevărat că, din punctul de vedere *calitativ,* — pentrucă de esenţă calitativă şi superioară trebue să fie imperativul care legitimează norma morală — binele există în straturile groase, cantitative, ale celor mulţi? Evident că nu. Putem pretinde că adaptându-ne la „idealurile" sociale ne adaptăm la viaţă, ne încadrăm, temători şi prudenţi, în mediul în care trăim, dar niciodată nu se va putea spune despre conştiinţa colectivă că epuizează sau identifică idealul însuşi sau că, mai târziu sau mai devreme, idealurile unui anumit mediu social nu vor fi supuse cenzurii unei norme pe deasupra existenţei trecătoare a societăţii. Prin urmare, dacă idealurile colective, ele însele, trebue să asculte de *Binele însuşi* şi să fie judecate în raport cu Acela,—o societate putând să staţioneze în eroare sau să facă răul tot atât de „bine" ca un individ, — rămâne să socotim că toţi autorii cari au identificat criteriul binelui în conştiinţa socială, au optat pentru o soluţiune imediată şi relativă, renunţând implicit a mai căuta una esenţială.

Dar dacă binele nu îl aflăm în afară de noi în fiinţa multitudinală a societăţii, unde să-l căutăm atunci? In care *realitate* dacă nu în *aceasta* sensibilă, a societăţii? Intr'un capitol următor din aceiaşi lucrare, Boutroux vorbeşte de un „au-delà interior" pe care-l opune unui „au-delà ex-

terior". Ceiace urmează, se apropie mult ca sens de filosofia spiritualistă existenţială, de care a mai fost vorba. Boutroux ne îndeamnă să căutăm binele în direcţia unei transcendenţe interne a eului nostru. Dacă trebue să ajungem la ceva „pe deasupra" realităţii acesteia, şi care s'o fundamenteze metafizic, apoi trebue să încercăm o „depăşire" în sensul spiritului, un salt pe deasupra realităţii spirituale obişnuite, iar nu o transcendenţă în sensul exteriorităţii sociale. Nu societatea trebue să o depăşim, pentrucă, substanţial, ea este de aceiaşi esenţă cu individul, dar spiritul nostru, aşa cum se prezintă el de obicei, adică într'o realitate vulgară, trebue stimulat a se transcende, purificându-se. Boutroux numeşte starea de puritate către care tindem în această supremă încercare a spiritului, „obiectivitate primitivă" accentuând convingerea că „obiectivitatea derivată" aceea pe care o atribuim lumii astfel cum ne apare în mod impur, nu poate fi în nici un fel criteriul binelui. „Trebue să atribuim o obiectivitate sau o valoare eminentă activităţii originale a spiritului, pentru a putea atribui, apoi, una obiectelor pe care el le compune" [45]). Referindu-se poate la rostul de totdeauna al oricărei metafizice, adică realizarea unităţii cosmosului, Boutroux în acest înţeles creator, indică funcţiunea spiritului: „Le fond de l'esprit, c'est la puissances et la volonté de créer dans l'harmonie" [46]). Ce poate fi însă, în chiar realitatea sa ultimă „eul

sub-liminal care să ne pună în contact nu numai cu fiinţe asemănătoare sau inferioare nouă, dar cu fiinţe superioare, din moment ce posibilitatea unor asemenea fiinţe este odată stabilită?" [47]). Gânditorul francez părăseşte cercetarea metafizică, pe marginea celui mai greu impas al ei, răspunzând prin intermediul religiei. Pilda lui Pascal i se pare concludentă şi rândurile Sf. Ioan mai actuale decât oricând: „Nimeni n'a văzut pe Dumnezeu" [48]). Dualismul este menţinut deşi cu ajutorul dogmei.

Tot la religie apelează şi Henri Bergson în „Les deux sources de la Morale et de la Religion" [49]), ale cărei ultime concluziuni credem că nu sunt tocmai concordante cu opera anterioară. Imputaţiunea principală pe care am făcut-o intuiţionismului bergsonian era de a fi angajat inconştientul în slujba fenomenului, adică a realităţii vulgare, aparente. Obiectasem că spontaneitatea creatoare trebue înţeleasă în sensul spiritului pur nu în sensul materiei biofizice, că sufletul trebue să se „elibereze" de realitatea aceasta deci implicit, că nu *aceasta este realitatea*, oricât am înţelege-o în mod intensiv, adică în „durată". De aceste dificultăţi Bergson pare că ţine seamă în noua lucrare. Totuşi, punctul de vedere biologic organicist nu dispare. Bergson este gata şi de astădată să întemeieze „realitatea" obligaţiunilor morale sau juridice pe realitatea naturală, aşa cum o găsim pe scara biologică la speţele cele mai inferi-

oare (la insecte de exemplu), adică acolo unde inteligenţa nu a intervenit pentru a transforma, artificios, evoluţia neîntreruptă, în succesivitate. „Imperativul absolut categoric este de natură instinctivă sau somnambulică“ [50]). Se întâmplă însă următoarea operaţiune. Fiinţa inteligentă, raţionabilă, sub presiunea ancestrală a fondului său natural (numit de Bergson „le tout de l'obligation“) încearcă să îl imite; „să imite instinctul şi în mod precis, aceasta este ceiace numim la om, habitudine“ [51]). Înţelegerea socială şi norma morală care o reglementează, devin astfel posibile pentrucă, „habitudinea cea mai puternică, a cărei forţă este făcută din toate forţele acumulate de toate habitudinile sociale elementare, este în mod necesar aceia care imită cel mai bine instinctul“. E de mirare, se întreabă Bergson, că „în scurtul moment care separă obligaţia trăită în mod pur de obligaţia reprezentată şi justificată prin tot felul de judecăţi raţionale, obligaţia ia în definitiv forma imperativului categoric: *trebue pentrucă trebue?*“ Prin urmare, dacă tipul cel mai natural al societăţii este acela instinctiv, habitudinile sociale cele mai pure nu fac decât să imite instinctul. „Fiecare dintre aceste habitudini, pe care am putea să le numim *morale*, vor fi contingente“. Bergson încearcă în continuare un fals dualism, neîntemeiat pe esenţe, atunci când spune că „ansamblul habitudinilor, adică deprinderea de a le contracta, fiind la baza însăşi a societăţii

şi condiţionându-i existenţa, va avea o forţă comparabilă aceleia a instinctului şi ca intensitate şi ca regularitate. Este în mod precis, ceiace am numit, *nodul obligaţiunilor* („Le tout de l'obligation“) adică *statutul fondaţiunii sociale* sau mai bine zis însăşi *intenţiunea naturii*“ [53]). Distincţiunea dintre „deprinderea însăşi de a contracta habitudini“ (Le tout de l'obligation) şi habitudinile înseşi, imitatoare ale totului, nu ni se pare esenţială. Acelaşi instinct vital primordial care reclamă viaţa, porunceşte şi deprinderilor sociale, când acestea încearcă să i se asemene. Intre deprinderile sociale şi instinctul natural generator, nu există o diferenţă de esenţă. Ambele fac parte din *aceiaşi fire* biologică, a omului. Ce criteriu poate deci oferi, pentru norma morală („habitudinile instinctuale“) instinctul natural, aşa cum îl regăsim la speţele inferioare? Viaţa, în înţelesul ei biologic — şi este singurul înţeles reţinut de Bergson — nu poate fi raportată, într'o judecată de valoare, la un criteriu care, esenţial, tot viaţă biologică este. Instinctul primordial al vieţii nu însemnează esenţial altceva decât instinctul derivat, „habitudinile“, cum le numeşte gânditorul francez. Totuşi Bergson scrie lămurit că „la această societate instinctivă trebue să ne gândim ca la un *pendant* al societăţii inteligente, dacă nu vrem să ne angajăm fără un fir conducător în cercetarea *fundamentelor* morale. Din acest punct de vedere obligaţiunea îşi pierde *caracterul său*

specific. Ea se ataşează fenomenelor celor mai generale ale vieţii“ [53]). Vom spune că noi nu căutăm aici „fundamentele“ moralei dar „fundamentul“ moralei, deci unul care justifică şi legitimează „fundamentele“; că întreg efortul angajat este de a se găsi tocmai acel „caracter specific al obligaţiunii“ pe care Bergson îl confundă, atât de uşor, cu realitatea vulgară a fenomenelor vitale ordinare. Ni se pare cel puţin impropriu de a spune că „viaţa socială — a cărei origină am stabilit-o: imitarea instinctelor primordiale — este imanentă, ca un vag ideal, instinctului şi inteligenţei“ [54]). Intr'adevăr, este un ideal foarte „vag“; o cercetare metafizică asupra fundamentului ideii de bine, tinde însă a identifica unul în orice caz mai substanţial şi care să poată fi opus drept termen de comparaţie vieţii biologice iar nu să derive esenţial din ea. Este adevărat că Bergson mai vorbeşte şi de o „altă morală“, una mai pură; aserţiunile pe care le face despre „eroismul“ misticilor ni se par mai adecvate problemei. El vorbeşte de o morală „umană“ nu „socială“ ca cea dintâi şi care repauzează pe o viaţă a spiritului, pe o trăire a acestuia, nu pe o repetiţiune a instinctelor. „Intre o morală socială şi o morală umană, diferenţa nu mai este de grad, însă de natură“ [55]), observă Bergson, având de astădată, dreptate deplină. Este o „dualitate esenţială“ [56]). Insă introducerea în discuţie a unei realităţi metasensibile nu echivalează oare cu ruina teoretică a bergsonismului?

In orice caz, un *criteriu* al binelui nu ne-a putut da Bergson, deşi l-a întrezărit în ultima sa lucrare, după o viaţă de cercetări în sens contrar: fenomenist.

Gândirea franceză modernă înregistrează contribuţia mai mult sau mai puţin pozitivistă a unui curent reprezentat de Lucien Lévy-Bruhl, Fr. Rauh, Dominique Parodi, Jacques Chevalier, Georges Gurvitch, Vl. Iankélévitsch ş. a.

Primii trei, cu variaţiuni de temă asupra cărora nu putem insista, scriu încă sub semnul tradiţiei sociologice. Ultimii, încearcă o „metamorală“ mai puţin pozitivistă.

Lévy Bruhl continuă pe Durkheim, însă „este departe de a fi la acelaşi nivel de profunzime şi acuitate, în analizele sale, cu acelea ale lui Durkheim“, crede, cu destulă dreptate, dl. prof. Mircea Djuvara [57]). Gurvitch mai observă [58]) că după ce a criticat aspru orice „metamorală“ sau „morală teoretică“ [59]), Lévy Bruhl ajunge la postulate eronate, cum ar fi de pildă stabilitatea naturii şi a raţiunii omeneşti, etc.

Frédérich Rauh se referă în tot locul la „specificul realităţii morale“ [60]). El denunţă amestecul biologiei, al psihologiei, al sociologiei sau chiar al matematicei în cercetarea experienţei morale. Toate acestea „în loc să construiască morala mai mult o reflectează“. Ce anume ar fi atunci reali-

tatea etică „distinctă şi ireductibilă" şi cum să căutăm criteriul binelui dacă nu printr'o judecată de valoare metafizică? Rauh nu răspunde [61]). Am spune că autonomizează etica pentru a o situa în abstract, tăgăduindu-i orice realitate, tocmai pentrucă încearcă să îi delimiteze una distinctă şi în mod absolut. Acest autor vorbeşte de „voinţa profundă" de a face binele, postulează coexistenţa „spontaneităţii şi a voinţei pure", ne încredinţează apoi că sunt oameni „competenţi de a face binele deopotrivă cu incompetenţi" [62]) (afirmaţie foarte justă dealtfel) — însă o analiză mai atentă a „voinţei pure" ni se pare că introduce teoria lui Rauh în metafizică, risipind caracterul deplinei autonomii a eticei.

Dominique Parodi pune concluziuni quasi-pozitiviste şi în orice caz, conforme sociologismului curent în Franţa — ideii de bine, tăgăduind orice realitate valorilor fixe. „A realiza astfel idealul moral, ar însemna să facem ceva imobil şi etern, ceva cu titlu asemănător ideilor matematice. Or, gândirea modernă vede în moralitate o devenire, variabilă după timpuri şi locuri şi o istorie relativă la nevoile, la ideile şi la acţiunea creiatoare a omului" [63]). Însă cum trebue să „devină" această „devenire" care se afirmă că este criteriul pe care urmează să îl aibă în vedere „nevoile şi ideile" omului, pentruca să fie într'adevăr „creiatoare" — iată întrebarea la care Parodi nu răspunde deşi este esenţială. Ştim toţi că omul în

mod voluntar îşi doreşte binele; afirmaţiunea datează dela Socrate, însă ea nu se propune singură conştiinţei, fără a fi însoţită de următoarea: *cum* realizăm binele, pe ce anume se întemeiază această idee?

O întemeiere a „moralei teoretice" încearcă Georges Gurvitch în lucrarea sa, deja citată. Tendinţa este de a identifica „structura experienţei morale". Gurvitch ne apare sensibil influenţat de şcoala fenomenologică germană — cu toate că pe alocuri îi contestă valoarea — dar mai cu seamă de Fr. Rauh—influenţă pe care o mărturiseşte deschis. Viaţa morală se manifestă în „conduite" afirmă el. Dar aceste conduite-criterii, trebuesc apreciate în raport cu semnificaţia internă pe care o elaborează şi totodată cu scopurile etice, care nu se afirmă ca atare decât dacă nu contrazic anumite „imperative categorice". Ultima expresie, pur kantiană, ne-ar conduce să vedem în atitudinea acestui autor una riguros criticistă. El se desparte însă esenţial, atât de criticism cât şi de fenomenologie, pentrucă „structura experienţei morale" nu se realizează prin raport la esenţe logice ireductibile, dar ea angajează în formaţiunea ei elementară „datele spontane imediate, individuale şi colective". O apropiere de Bergson pare posibilă. Caracteristica experienţei morale este deci acţiunea creiatoare a conştiinţei, operând dinspre realitatea necesară cotidiană către *imediatul* experienţei etice pure şi străbătând anumite etape, a-

supra cărora nu putem insista aici [64]). De astădată, metoda fenomenologiei germane ni se pare evidentă. Incât, experienţa moralei „nu este decât o perpetuă revoltă a spiritului nostru, revolta împotriva prezentului, în numele viitorului, revolta împotriva a ceiace este realizat, în numele celor ce sunt de realizat, revolta împotriva scopurilor (cotidiene: „les buts" n. a.) în numele finalităţii (ultime: „les fins" n. a.) revolta împotriva finalităţilor şi imperativelor, în numele valorilor, revolta împotriva valorilor, în numele libertăţii creiatoare" [65]). Este, în orice caz, teoria cea mai „metafizică" a gândirii franceze.

O încercare similară, demnă de semnalat pentru efortul ei de a justifica „în sine" valoarea binelui, în felul şcoalei germane — constitue lucrarea lui Jacques Chevalier „La vie morale et l'au delà" [66]), în deosebi ultimul capitol.

Faţă de Gurvitch. oferă un grad metafizic mai evoluat, pentrucă Chevalier se aşează deadreptul în discuţia unui „pe deasupra" transcendental, în stare să fundamenteze binele, postulând o „lege" morală care nu vine din realitatea imediată. „Idealul este o realitate" scrie el şi este unica realitate pură [67]). Chevalier denunţă ca insuficiente teoriile pozitivismului moral [68]) sau pe acelea sociologice, de aceiaşi origină filosofică, şi care „consideră binele ca un produs al spiritului colectiv" [69]) Postulează deci că „obligaţia sau *le devoir-être*, presupune existenţa unei valori sau a unei norme

într'un fel absolut" [70]). Ştiinţele care nu consimt la aceasta se pot numi „ştiinţe ale moravurilor sociologice, dar nu morală" [71]). Un simplu *indicativ*, cum ar fi conştiinţa socială, nu poate fi confundat cu *imperativul* etic — crede Chevalier şi subscriem ca foarte preţioasă această distincţiune. Reţinem deasemenea ca valoros corectivul adus de Chevalier doctrinei kantiene, care făcuse din *bine* o simplă exigenţă a raţiunii practice. „Imperativul nu fundează idealul: dar idealul porunceşte acestuia. Nu trebue să spunem, şi conştiinţa noastră nu ne spune: *trebue* (să respecţi îndatorirea morală n. a.), *pentrucă trebue*, dar: *trebue, pentrucă este bine.* Orice ar spune Kant şi partizanii moralei independente, faptul moral nu este suficient prin el însuşi. *Idealul* pe care ei ni-l propun nu este decât un reziduu al lui Dumnezu şi nu are sens, decât prin Dumnezeu. Kant, pentru a-l salva, a trebuit să ajungă la Dumnezeu" [72]). Prin urmare, *„metafizica fondează morala; Binele, întemeiază datoria morală.* Binele este primordial în sine şi în ideile noastre. Binele nu există, pentrucă îl afirm, dar pentrucă există îl afirm şi existenţa singură explică şi fundează această afirmaţiune deopotrivă de universală şi fundamentală — şi totodată deajuns de diversă în formule şi constantă în esenţa sa" [73]). Concluziunea că „Binele care întemeiează legea nu este decât esenţa raţiunii divine la care participă natura şi raţiunea noastră" [74]) nu surprinde deci,

prin enunţarea ei mai mult religioasă decât metafizică. In orice caz, postularea existenţei primordiale a ideii de Bine ca esenţă posibilă raţiunii omeneşti, asemănătoare substanţial aceleia divine — este o soluţiune monistă destul de optimistă, asemănătoare punctului de vedere fenomenologic şi ontologiei radicale a lui Heidegger, fără să se integreze însă acestora, în mod teoretic.

Max Scheler şi Nicolaï Hartmann,—cu privire la morală,—Vierkandt, în planul sociologiei [75]), sunt reprezentanţii curentului fenomenologic, aplicat ca atare în aceste discipline.

In aporia moralei cartea lui Scheler „Kants Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1922) şi „Ethik"—a lui Hartmann ni se par de un preţ deosebit [76]). Intreaga teorie a lui Scheler se sprijină pe experienţa esenţelor calitative, capabile să realizeze „structuri" în sensul fenomenologiei husserliene. Valorile în general (ideia de bine îndeosebi) sunt acele „esenţe-calităţi", trăite în experienţa emotivă şi care posedă intenţiuni proprii. Ele sunt „date apriorice extratemporale" alogice şi iraţionale pentrucă sunt desgolite de orice semnificaţie intelectuală directă; sunt „evidenţe" de care ne dăm seama printr'o sesizare intuitiv-fenomenologică, nu printr'o concentrare logic-intelectuală, nu printr'o participare emotiv-afectivă, nu pentrucă le produce conştiinţa socială, aşa cum au susţinut diverşi

autori. Caracterul de obiectivitate al valorilor din care Scheler deduce şi caracterul lor absolut (Wertabsolutismus) nu de acolo derivă; dar din faptul că ele apar ca esenţe imanente, apriorice, ale existenţei, ireductibile din punctul de vedere calitativ. Se recunoaşte aici acel „an sich" atât de caracteristic filosofiei germane şi totodată înclinaţiunea autentic-metafizică a acestei filosofii. Scheler critică cu autoritate teoriile moniste care confundă realitatea însăşi cu aceia pe care le-o poate conferi fie reprezntarea logică a eului (Schelling, Hegel, Schopenhauer, E. Hartmann, W. Wundt) fie simpla şi relativa intuiţie psihologică (Bergson, Driesch, Münsterberg, Volkelt) [77]). Toată încercarea lui este de a „demonstra existenţa şi de a defini natura sentimentelor veritabile şi în mod primitiv *intenţionale* (adică independente de reprezentaţiuni)" [78]) Schopenhauer şi Bergson atribue o astfel de valoare intenţională adică „în sine" curăţată de iluzia reprezentării,—unor sentimente în care imaginea şi deci eroarea stăruie simţitor, de aici şi lipsa de fundament absolut a teoriilor „metafizice" pe care ei le elaborează cu privire la norma morală. Scheler numeşte „egocentrism" această iluziune „care consistă în a considera lumea care ne înconjoară în mod imediat drept *lumea* însăşi în sensul larg al cuvântului; cu alte cuvinte egocentrismul consistă în transformarea iluzionistă a lumii înconjurătoare, în favoarea căreia venim ca să îi atribuim o în-

tindere cosmică, universală" [79]). Prin urmare, nu realitatea imediată, astfel cum eul şi-o reprezintă, poate oferi o valoare absolută. Scheler denunţă opinia lui Adam Smith, economistul care credea că „judecata universală" este aceia pe care o are societatea întreagă despre noi. „Conştiinţa noastră nu recunoaşte această atotputernicie a societăţii" [80]). Judecata societăţii, departe de a avea vre-o valoare absolută şi „în sine", urmează ea însăşi a fi raportată la una de acest gen esenţial, pe care Scheler o căută pe deasupra iluziei realităţii vulgare. Aşa zisa „morală a simpatiei" datând dela Schopenhauer şi împărtăşită sub o formă sau alta de majoritatea autorilor contemporani — citaţi mai sus — nu i se pare nici validă, nici obiectivă. Nu la oricare sentiment, — la erorile psihologice sau logice, de reprezentare a eului (care duc la solipsism), — va trebui să apelăm, în judecata valorilor. Insuşindu-şi elementul de *intenţionalitate*, de care vorbea Husserl şi fenomenologia, Scheler caută să identifice aievea esenţele calitative, în stare să posede aptitudinea absolută de a întemeia normele realităţii imediate. Confuziunea lui Schopenhauer şi a lui Bergson, care atribuiseră „natură intenţională" percepţiei afective sau participării [81]) afective, aici se află. Procesul *reducţiei* logice, amintit şi de Husserl, era urmat în actul final, al ajungerii realităţii (stadiul intuiţiei fenomenologice) de acela al *inversiunii*. Intuiţia fenomenologică,

dobândită prin reducţie, ne procură cunoaşterea trecutului, pe deasupra măsurii cronologice a timpului; trecutul este exprimat, deopotrivă şi sintetic, în esenţa intuitivă a „prezentului". Acum putem înţelege teoria valorilor, întrevăzută cu o profunzime rar întâlnită de către Max Scheler, discipol convins al lui Husserl. Referindu-se la valorile morale, în lumina explicaţiunilor date ne dăm seama dece Scheler afirmă că „binele real" se obţine printr'o inversiune şi reducţiune a experienţei vulgare. Incât, la întrebarea de unde vine caracterul *obiectiv*, ireductibil în calitate, (deci apt pentru a fi criteriu) al valorilor, răspunsul este pregătit: din chiar faptul că ele au fost înţelese ca esenţe fenomenologice, repauzând, cum afirmă Scheler, „pe valoarea unui spirit infinit şi personal şi pe lumea valorilor care i se prezintă acestuia" [82]). Acest spirit, înţeles „în sine şi pentru sine", transcendând obiectul şi subiectul, adică realitatea aparentă, se manifestă *intenţional* printr'o trăire emotiv pură, care posedă intuiţiuni proprii. De aceia am scris că datele calitative apriorice ale experienţei emotive „sunt desgolite de orice semnificaţie logică directă". Valorile traduc deci „apriorice extratemporale", cum le numeşte G. Gurvitch, interpretând teoria lui Scheler [83]). Adevărul, Binele, Justiţia, Frumosul—sunt *esenţele-criterii* ale realităţii vulgare — pe care o pătrund şi în care se încarnează. Incarnarea valorilor în realitate poate să fie deplină sau insufi-

cientă. In primul caz, avem a face cu valori *absolute,* în cel de al doilea cu valori *relative.* Prin urmare, ierarhia valorilor este determinată de modul în care ele au devenit imanente existenţii. Printre valorile relative trebue să socotim şi norma morală dedusă din acel „trebue" impus de societate, adică pe *sollen,* pe *devoir-être.* Precizarea este într'adevăr fundamentală şi caracteristică pentru şcoala fenomenologică. Intre *sein* şi *sollen,* primordialitatea în rang calitativ şi esenţial nu o are *sollen* cum obicinuit ne îndeamnă să credem sociologia juridică, mai mult sau mai puţin logică. *Sollen* este, oricum, un „trebue" temporal, spaţial, el se referă la „idealurile" morale ale unei anumite societăţi, dintr'un anume loc; numai în sens relativ şi temporar deci, îi putem atribui caracterul de normă sau criteriu moral, ori juridic. *Sollen* reprezintă conduita socială a unui grup, care mai târziu sau mai devreme nu mai *este,* deci are a fi raportat la însuşi criteriul *existenţial,* al unei *existenţe în sine,* calitativ şi esenţial ireductibilă, existenţa însăşi ca valoare intrinsecă: *sein.* Valoarea extratemporală şi absolută a lui *sein* este criteriul lui *sollen,* şi aici trebue să recunoaştem întreaga „revoluţie" produsă de şcoala fenomenologică în judecarea valorilor, pe care mulţi autori nu o apreciază ca atare, invocând, în spiritul vechei tradiţii pozitiviste şi sociologice, că în orice caz, „trebue", reclamat formal de *sollen,* reglemntează normativ *existenţa,* iar nu invers. Argumentul, seducător în aparenţă, este nefondat pentrucă nu în sensul de existenţă ca atare, în sensul de realitate vulgară, îl înţelege fenomenologia pe *sein,* dar cu referire la existenţa în sine, care nu evoluiază după vreme şi după loc, dar pe scara propriei trascendenţe a spiritului uman: singura existenţă în sine, cum ne asigură Heidegger [84]). Scheler ne confirmă că orice valoare serveşte de bază polarităţii dintre o valoare pozitivă şi o valoare negativă, dând loc la o scară infinită între cei doi termeni [85]). Ori, în cazul lui *sollen,* viaţa noastră fiind impregnată de valori pozitive şi negative care o pătrund, încarnarea în *existenţă* (sein) este insuficientă, deaceia *sollen* reprezintă o valoare negativă şi relativă totodată. Relative ar fi deci valorile trăite obicinuit de oameni, iar absolute, în special cele spiritual-morale, religioase. Atitudinea de trăire religioasă este gradul suprem al valorilor, depăşind chiar valorile etice; ea este absolutul însuşi, după părera lui Scheler (Wertüberwindend).

Gurvitch critică teoria lui Scheler deşi, în propria-i elaborare teoretică, se inspiră copios din fenomenologie. Imputaţiunea că transformă valorile etice într'o „metamorală teologică" [86]) este justă numai întrucât Scheler recurge uneori la un criteriu nemetafizic, adică religios, în aprecierea valorilor. Insă rostul metafizicei şi întreaga ei dramă, nu este oare de a evolua în sensul puri-

ficator al spiritului, până în *ultime consecinţe?* Dacă, pentru a propune un criteriu realităţii vulgare, etica postulează existenţial, ca esenţă în sine, Binele, o rejudecare metafizică a Binelui nu ne introduce firesc în planul mistic? [87]). Discuţia nu o putem continua aci. Autorii „spiritualişti" ai filosofiei existenţiale, sunt însă o dovadă că, într'adevăr, evoluţia lui Scheler către teologie este firească. Dacă „Ethik" — a lui Nicolaï Hartmann este un pas înainte dar totodată şi unul îndărăt [88]), însă pentru autorii de origină rusă, al căror elan religios, aproape apocaliptic, nu este străin de concluziile filosofiei existenţiale—Binele este o creaţie a spiritului pur. N. Berdiaeff susţine într'o „încercare de etică paradoxală" [89]), întemeierea unui bine în sine, autentic şi originar, prin trăirea ca atare a eului. Despre „realitatea" răului, Berdiaeff îşi dă seama, corect, deaceia întreaga lui operă este o luptă pentru eliberarea eului de sub blestemul paradoxului-bine-rău. „Sensul pozitiv al răului rezidă în faptul că libertatea, demnitatea supremă a creaturii (umane n. a.), implică posibilitatea lui" [90]).

Dualismul necesar, se menţine ca atare în problema eticei, după ce l-am recunoscut insolubil, în cercetarea adevărului. Eroarea şi răul sunt realităţi existenţiale, întemeiate în acelaşi grad metafizic, ca adevărul şi binele. Intr'o lucrare masivă [91]), Vladimir Soloviev, întreprinde deasemenea o încercare „de a face toate instituţiunile

sociale conforme normei morale absolute luptând împotriva răului colectiv" [92]). Tot în acest curent, trebue încadrată opera germanului Martin Buber. Observaţiunea că plenitudinea spirituală a eului conduce la o cunoaştere directă a realităţii este desigur optimistă. „Nu există lume aparentă, nu există decât lume" afirmă el undeva [93]). Dacă în „relaţia cu Dumnezeu exclusivitatea absolută şi inclusivitatea absolută se confundă" — nu putem fi însă de acord cu Buber — pe toată scara susţinerilor sale — cu privire la realitatea „nesubstanţializată" [94]). Despre plenitudinea trăirii eului, scrie adesea şi H. Keyserling [95]) — asupra căruia nu putem insista [96]). Curentul existenţial mai numără pe R. Le Senne, L. Lavelle, etc.

O concluzie şi o soluţiune a fundamentului moralei, nu încercăm acum. Diversele sisteme pe care le-am prezentat sumar, în acest paragraf, întemeiază *postulativ* binele, ca şi adevărul — ceiace însemnează că ipoteza dualistă a coexistenţii bine-rău — nu este anulată radical. Recurgându-se când la un criteriu psihologic, când la unul logic, când la unul existenţial, pentru a se ajunge iarăşi la sentimente „în sine" (fenomenologia) — răul a rămas „la locul lui", oricare criteriu atenuându-i rigoarea, într'o măsură relativă. In orice caz, soluţiunile fenomenologiei ni se par a reprezenta criterii certe pentru realitatea aparentă, această şcoală inaugurând un efort metafizic veritabil, în aporia moralei.

3. — Realitatea juridică. Ideia de justiţie. Fenomenismul juridic. Eroarea juridică.

In mod cu totul general, s'ar putea afirma că dreptul are drept scop identificarea realităţii juridice, după um a identifia realitatea juridică însemnează a căuta adevărul juridic, şi, mai departe, Adevărul însuşi, ca finalitate a oricărei cunoaşteri, inclusiv cunoaşterea juridică. Dacă cercetarea adevărului în problema cunoştinţei ne-a dus la concluziuni afirmative despre existenţa eroarei ca realitate întemeiată în sine, adică metafizic, — în problema moralei, am remarcat deasemeni că Binele nu este posibil, ca pură realitate, dar coexistând, paradoxal, cu Răul. In planul realităţii juridice faptele agravează încă mai mult dificultatea. Tendinţa fenomenistă, adică nevoia de a da realităţii reprezentate, aparente (conceptului despre realitate): valabilitatea Adevărului — şi elementele psihologic-imaginiste, pe care le-am semnalat la baza eroarei — le regăsim, încă mai operante, când este vorba de realitatea juridică, confundată adesea cu aceia convenţională, cea de toate zilele. Până la urmă, parafrazând autorii idealismului german am putea să ne întrebăm: dar ce rost mai are, cel puţin în ordinea fenomenului juridic (unul care repauzează pe realitatea socială, aşa cum ni se prezintă, având drept scop a normaliza raporturile sociale) — să mai umblăm după realitatea juridică însăşi, după însuşi Adevărul juridic? Cu alte cuvinte, din

moment ce societatea organizează anumite norme etico-juridice, propuse, prin forţa autorităţii etatice, să reglementeze raporturile dintre membrii săi pe de o parte — dintre individ şi comunitate pe de alta — nu este sterilă şi lipsită de orice valoare practică, cercetarea ideii de justiţie, ca element în sine? De ce să nu spunem că viaţa este aşa cum este, realitatea juridică astfel cum ni se oferă şi cum o cunoaştem în mod direct, iar dreptul însuşi, sinteza normativă a *acestei* realităţi? De ce să mai complicăm existenţa ca atare, raportând-o la necesitatea unui *criteriu* care s'o întemeieze?

Vom vedea, din expunerea sumară pe care o încercăm asupra diferitelor sisteme elaborate cu privire la ideia de drept — că nici aporia juridică nu a fost lipsită de influenţa întrebărilor de mai sus, a căror origină o recunoaştem în curentele fenomeniste, despre care a fost vorba, mai pe larg, în capitolul privitor la problema cunoaşterii şi a adevărului [1]). Critica pe care am făcut-o atunci doctrinelor fenomeniste o împrumutăm, menţinând-o întreagă, cu privrie la realitatea juridică. Realitatea socială, din care aceia juridică face parte integrantă, este, la rându-i, dominată de necesitatea unui fundament, care să îi constitue direcţia şi scopul mai adânc. O colectivitate, ca şi un individ, nu poate trăi fără a se arăta profund preocupată de soarta ei. Adevărul, pe care îl caută norma juridică, încercând să îl sta-

bilească drept criteriu al activităţilor, se impune cu atât mai mult unei colectivităţi, decât unui singur individ. Dacă omul are nevoie de certitudine şi sondează, stăruitor, adâncul realităţii, în procesul cunoaşterii, — căutarea adevărului, este infinit mai necesară în cadrul socialului, pentrucă haosul din viaţa unuia singur nu se poate compara cu haosul unei comunităţi fără cârmă, fără lege. A face ca legea să corespundă realităţii certe, adică adevărului, iată suprema îndatorire a guvernanţilor, altfel desnădejdea va cuprinde mai târziu sau mai devreme cugetele tuturor.

Cum trebue să fie deci legea, ca principal izvor al dreptului pozitiv, şi în genere: norma juridică, pentruca să fie adevărată, reală? Această întrebare anunţă desigur obiectul preocupărilor la care am ajuns. După ce am încercat să identificăm Binele, expunând teoriile asupra valorilor angajate de autorii moderni în acest sens, acelaşi raţionament despre valoarea normei juridice şi a realităţii juridice, adică unul metafizic, trebue să ne însoţească, mai departe. Omul nu poate înlătura: ca fără valoare practică, cercetarea metafizică a oricărui fenomen care se anunţă cunoaşterii. Fenomenul juridic însă, comportă îndeosebi o necesară raportare la ceiace poate fi *realitate* aptă să îl justifice, altfel fiecare va putea să se întrebe, oricând, anarhic: dar dece să respectăm legea, norma de conduită a societăţii? De unde

îi vine valoarea şi necesitatea? Ce forţă ascunsă o impune şi o justifică? Deci, ce este ideia de justiţie, din moment ce este chemată să reprezinte un rol atât de greu, adică echilibrul social? Ce este dreptul?

Teorii psihologice, sociologice sau pur logice [2]) s'au emis pentru a întemeia norma juridică, aşa cum au fost elaborate şi pentru norma etică. Anticipând oarecum asupra concluziunilor, sau mai precis: însuşindu-ne anticipativ rezultatul cercetărilor cu privire la ideia de Bine, trebue să spunem că nici sociologia, nici psihologia, nici chiar logica — nu au ajuns să constitue un *criteriu* absolut, care să separe Dreptul de injustiţie, identificând Adevărul juridic. O judecare metafizică a tuturor criteriilor preconizate de psihologie, sociologie şi logică, se impune aşadar, paralel cu prezentarea acestor teorii, metafizica fiind singura disciplină care poate merge mai departe şi mai în adânc decât oricare metodă a conştiinţei noastre. Când d. prof. Mircea Djuvara, se întrebă, cu privire la ideia de drept: această ideie este un fenomen psihologic? — răspunsul negativ şi sugestiile în favoarea logicei [3]), pe care le primim, anunţă toată drama cercetărilor viitoare. „Această idee este un *fenomen psihologic?* Nu. Ea este de aceeaşi natură cu *fenomenul logic*, căci s'ar putea foarte bine concepe, ca nimeni dintre noi să nu înţeleagă bine enunţările cuprinse într'un text de lege, şi totuşi ele există. *Adevărul*,

enunţat de lege, indiferent de procesul de conştiinţă al cunoaşterii, indiferent dacă unii din noi avem o organizare cerebrală destul de perfectă spre a-l înţelege bine sau nu, este *obiectul dreptului*" [4]). Am subliniat textul astfel, încât să ne putem întreba: dacă ideia de drept nu este un fenomen psihologic — şi vom vedea că sunt totuşi numeroşi autori care derivă sentimentul justiţiei din conştiinţa psihologică, în special teoria prezentată *ex professo* de L. von Petrazycki, împărtăşită în Franţa de A. Grouber, Ed. Lambert [5]) ş. a., — şi dacă este un fenomen logic, atunci, în orice caz, consimţind pe deoparte că logica operează o sinteză purificatoare asupra realităţilor, trebue să mai admitem însă că adevărul juridic nu poate fi de natură fenomenală, orice fenomen, chiar acela logic, implicând genetic eroarea, imaginea, reprezentarea, conceptul. Evident că facem aluziune la distincţiunea kantiană, imposibil de ocolit, între numen şi fenomen. Dacă raţiunea pură ne duce la ipoteza dualistă de mai sus, nu este oare preferabil să consultăm raţiunea practică, în judecata despre valoarea dreptului, adică să urmăm direcţia fenomenistă adoptată de Hegel şi de ceilalţi idealişti — dar sugerată, în această ordine de preocupări, de Kant însuşi? Renunţând a mai căuta, conform exigenţelor raţiunei pure, adică „more metafisico". Ideia de Bine şi Ideia de Justiţie, în lucrările sale ulterioare [6]), nu ne-a îndemnat însuşi Kant

să pornim postulativ, în cercetarea despre Bine şi despre Justiţie, adică să *presupunem* „existenţa lor de fapt?" [7]). Aceiaşi obiecţiune pe care am făcut-o „Criticei raţiunii practice" — când a fost vorba despre norma etică, o adresăm „Metafizicei moravurilor" cu privire la Ideia de Drept. Binele şi Justiţia nu se pot *presupune*, ele trebuesc *întemeiate*. Minţile pozitiviştilor vor fi oricând tentate să le conteste existenţa şi valoarea, deşi Kant afirmă cu tărie că ele există în sine, ca exigenţe necesare ale raţiunii practice. Duguit, sau oricare alt autor pozitivist, ar fi în drept să le tăgăduiască această existenţă absolută— susţinând că niciodată n'a fost dovedită, că nu ne rămâne decât să ne lăsăm conduşi de valul realităţilor sociale, în mod empiric şi în sens relativist, fără a mai pretinde vre-o valoare în sine a enunţărilor etico-juridice. Ideia de libertate, pe care Kant întemeiase norma etică, o regăsim la baza realităţii juridice, drept criteriu al justului: „este dreaptă orice acţiune care nu este sau a cărei maximă nu este un obstacol la acordul libertăţilor tuturor cu libertatea fiecăruia, potrivit unei legi universale" [8]). Observăm că ideia de libertate, pentru a putea fi promovată drept criteriu al justiţiei — e raportată la o „lege universală". Formaţiunea teoretică a „raţiunii pure" era prea exigentă în atitudinea marelui gânditor, pentruca să nu-şi dea seama că a *postula* libertatea drept fundament al dreptului, ar fi echivalat cu

o afirmaţiune dogmatică, deaceia îi prevede limite universale, o raportează la absolut: continuând astfel a judeca metafizicește, chiar în limitele fenomeniste, ale raţiunii practice. Prin chiar această definiţie însă, ideia de drept nu numai că nu a fost întemeiată, dar discuţia şi aporia justiţiei abea începe. Intrebarea care stăruie în mintea cercetătorului, după ce a citit maxima kantiană, pare a fi următoarea: dar *cum* trebue să înţelegem libertatea pentru ca „să se potrivească" unei legi universale, sau, cu alţi termeni: ce anume o fundamentează ca atare, cum a fost legitimată valoarea ei absolută? Aşa cum este afirmată ideia de libertate, Kant o presupune existentă în sine, o postulează ca o realitate logică implicită oricărei conştiinţe, însă dificultatea se anunţă din momentul în care spiritul este tentat să se întrebe despre însăşi modalitatea existenţială a ideii de libertate, iar apoi, — în urma lipsei de preciziune de care se leagă întrebarea: *cum* anume trebue să înţelegem libertatea, — îndoiala devine radicală, pentrucă ajungem să nu mai fim siguri de *realitatea* absolută a ideii de libertate şi să credem că ea este numai aparentă. Pe scurt, Kant mai întâi a postulat libertatea drept criteriu al justului, fără să motiveze, apoi a raportat-o la „legea universală", adică la realitatea absolută, fără să ne convingă despre validitatea metafizică şi despre necesitatea absolută a acestui raport. Cu „mijloacele" pe care i le punea la discreţie „raţiunea practică", adoptând logica suficientă, nu se putea ajunge la soluţiuni mai adânci, acestea aparţinând metafizicei, nu logicei, deci raţiunii pure. Când d. prof. Mircea Djuvara, adâncind impasul ipotezei criticiste, porneşte la o rejudecare a noţiunilor de realitate, adevăr şi drept, concluziunile ultime asupra cărora se opreşte, ni se par a fi simţitor orientate către raţiunea pură, către metafizică, nu către logica experienţei, fenomenistă. In acest sens urmează să înţelegem afirmaţiunea [9]) că „adevărul trebue să fie căutat în sine şi pentru sine; el este distinct de cunoaşterea experimentală, care nu poate niciodată să-l sesizeze în sinea sa întreagă şi care nu poate servi decât ca punct de plecare către o elaborare infinită" [10]). Şi într'adevăr, ceiace caracterizează fenomenul juridic, ca realitate aparentă, este „elaborarea infinită" a raporturilor sau a relaţiunilor procesuale [11]) sau publice, pe care le ocazionează viaţa în comunitate. Insă oricât de variate şi de multiple în aspecte ar fi aceste raporturi de drept, ele nu alcătuesc *realitatea juridică*, dar *fenomenul juridic*, a cărui valoare trebue să fie neîncetat judecată în funcţiune de ceiace numim permanenţă în drept, adică adevărul juridic, realitatea însăşi. „Dreptul şi raportul ce se aduc în discuţie" scrie d. prof. Eug. Herovanu cu privire la relaţiunile juridice ordinare — „nefiind decât

drepturi şi raporturi secundare, existenţa lor n'ar putea fi nici lămurită, nici legitimată, decât în legătură cu drepturile şi raporturile primare sau originare din care derivă" [12]). Dar când vom şti că suntem în faţa raportului primar? Care va fi indicativul realităţii originare, apt să identifice justiţia? Il putem afla în limitele şi în sensul realităţii sociale, ori măcar în realitatea conştiinţei, adică în conceptele despre realitate pe care le elaborează conştiinţa noastră? Nu cumva, la fiecare pas, vom observa că perseverăm tot mai străruitor în eroare, tot căutând adevărul juridic — şi aceasta pentru motivul kantian că în procesul cunoaşterii niciodată nu luăm contact direct cu realitatea, dar o cunoaştem mediat, prin intermediul conştiinţei, încărcată de elementele psihologic-imaginiste? Convins de acest impas exasperant şi imposibil de rezolvat, la care ajunsese, Kant însuşi a renunţat să mai aplice principiile raţiunii pure, în cercetarea Binelui şi a Justiţiei; oprindu-se asupra faptelor, el a transformat indicativul în imperativ, confundând constatarea că Binele şi Justul sunt reclamate de societate — cu postularea lor categorică, drept exigenţe inplacabile ale conştiinţei logice. Am văzut care era obiecţiunea: fără să contestăm realitatea în sine a noţiunilor, socotim că valoarea lor, având a fi *întemeiată*, nu poate fi *postulată*. Căci aceasta ar însemna a tăia nodul gordian, asemeni lui Alexandru Macedon, nu a-l deslega.

Diversele teorii cu privire la ideia de drept, când sociologice, când psihologice, când bazate pe raţiunea fenomenistă, datând dela Kant, păcătuiesc, fără deosebire, din acest punct de vedere: confundarea indicativului (social, psihologic, logic), cu imperativul, deci cu absolutul, despre a cărui realitate are a vorbi doar metafizica pură.

Incât, o încercare de ontologie juridică, pe deasupra psihologiei sociale ori individuale — ni se pare a fi mai necesară decât oricând — deşi lucrarea de faţă nu se poate considera decât o scurtă introducere în acest sens de preocupări. Dacă nu vom fi câştigat însă, din discuţia noastră, decât necesitatea de a se distinge esenţial între *experienţa juridică* şi *criteriul* ideal care i se opune acesteia, ordonator, încă scopurile urmărite le socotim satisfăcute.

Unul dintre autorii cei mai de valoare pe care-i numără filosofia juridică actuală, Georges Gurvitch, foarte bine informat şi am zice, foarte modern în cercetările sale — deşi se arată adânc cunoscător al curentelor filosofice ale epocii — pledează însă pentru o experienţă juridică integrală, suficientă în sine pentru a rezolva problema realităţii juridice — deci tăgăduind necesitatea oricărei preocupări „meta-juridice" — despre valoarea în sine a justiţiei, adică despre criteriul dreptului. Intr'o lucrare substanţială [13]) Gurvitch denunţă ca inutilă tendinţa „majorităţii juriştilor-filosofi şi sociologi con-

temporani cari continuă a recurge la superstiţia permanentului sau a abstractului, făcând *metadrept* teoretic, unul care rămâne tot atât de dogmatic, indiferent dacă este metafizic sau formalist"[14]). Autorul francez crede mai departe că „răul cel mare al acestei atitudini este că, în loc să conducă la sesizarea realităţii juridice, distruge orice posibilitate de a o întrezări în chiar specificitatea ei". Făcând rezerve asupra sensului pe care Gurvitch îl acordă metafizicei (dogmatic), — credinţa noastră fiind că evoluţia firească a gândirii filosofice, astfel cum am parcurs-o, sumar, în capitolul despre cunoaştere, marchează o oarecare eliberare progresivă de sub semnul dogmatic numai datorită întrebărilor „metasensibile" care au chinuit spiritul veacurilor — să vedem ce înţelege Gurvitch prin „specificitatea experienţei juridice", în stare să rezolve, epuizând-o, problema realităţii juridice. Împărţind autorii în trei categorii : unii militând pentru o *ştiinţă a dreptului* (în sens tehnic, de exegeză a dreptului pozitiv), alţii pentru o *sociologie juridică* (o descriere a funcţiunilor sociale ale dreptului), în sfârşit, categoria a treia, alcătuită de autorii de *filosofie a dreptului* (reflexiunea asupra structurilor juridice ideale),—Gurvitch le condamnă deopotrivă. Realitatea juridică, nu se poate obţine prin niciuna din metodele invocate de către reprezentanţii curentelor de mai sus. Dimpotrivă, o sublimare sintetică între toate aceste preocupări, conduce la identifi-

carea *experienţei juridice*. „Această recunoaştere a faptului că cele trei discipline în discuţie se fondează în mod reciproc una pe alta ar conduce la un cerc vicios, dacă nu ne-am da seama că ele se sprijine, toate trei, pe una şi aceiaşi bază comună: *experienţa juridică specifică*, singura care permite a sesiza realitatea dreptului".[15]) Unde vom găsi însă această specificitate juridică salvatoare? Ce poate fi ea? Nu cumva, o nouă fantomă, una mai improprie dreptului, decât acelea anterioare? Sensibil influenţat de bergsonism, deşi fără să ignore rezultatele şcoalei fenomenologice, Gurvitch vorbeşte când de „experienţa juridică a imediatului", când de „trăirea juridică imediată", confirmând astfel primul curent de contribuţie, apoi de „reducţiunea şi inversiunea experienţei juridice cotidiane, vulgare, nepurificată" sau de „realitate ireductibilă a dreptului"[16]) — expresii care dovedesc influenţa fenomenologică. Pe de altă parte însă, această teorie, care, în subtitlu, se mai numeşte şi „filosofia pluralistă a dreptului" — nu este străină de empirismul radical, astfel cum îl înţelege pragmatismul lui W. James. Să vedem în ce măsură „antecedentele doctrinare"[17]) pot folosi tezei pluraliste a experienţei juridice specifice. Dar, pentrucă lucrarea lui Gurvitch oferă ultimul grad pe scara unei *evoluţii fenomeniste* în ştiinţa dreptului — pe care noi o socotim utilă în rangul ei practic, deşi neconcludentă pentru aflarea adevărului juridic şi a realităţii juridice, — o

lungă paranteză vom deschide. prezentând curentele despre care trebue să se ţină seama în problema justiţiei. Vom avea ocazia să revenim asupra teoriei lui Gurvitch, în concluziunile pe care le rezervăm acestui paragraf. In mod anticipat, manifestăm însă oarecare scepticism cu privire la valoarea „experienţei juridice imediate", şi în orice caz, nu vedem cum ne poate releva experienţa practică a fenomenului juridic *criteriul* absolut al Justiţiei, adică adevărul. Indiferent de *modalitatea experienţei juridice* (căci de acest lucru se ocupă Gurvitch), nu importă dacă în experienţa juridică, elementul intuitiv psihologic, cel logic, sau acela sociologic, contribue în egală sau inegală măsură la formaţiunea sau la cunoaşterea sa; toate întrebările cu privire la *fenomenul juridic* nu rezolvă necesitate unui *criteriu* în raport cu care experienţa juridică urmează a fi judecată. Realitatea juridică, adevărul, se află pe măsură ce *criteriul* obţinut este de esenţă mai pură, pe scara valorilor, decât realitatea vulgară căreia se aplică. Criteriul nu poate face parte deci din *experienţa juridică*, a cărei formaţiune eclectică, în teoria lui Gurvitch, nu-i răpeşte totuşi caracterul fenomenist. Ni se pare cu totul impropriu a include în experienţa juridică elementul de valoare (esenţă ireductibilă), astfel cum l-a creiat fenomenologia. Intr'o cercetare despre evaluarea experienţei juridice, criteriul nu poate fi implicat în formaţiunea elementară a acestei experienţe, fără să decadă ideia de drept într'un fenomenism insolubil. Cercetarea realităţii juridice devine imposibilă în ipoteza materialistă a pluralismului juridic pe care, oricât ar părea de paradoxal, însă din punctul de vedere al esenţei şi în sensul precizărilor din capitolul despre cunoaştere — nu-l putem socoti decât un monism al materiei. Efortul lui Gurvitch, lăudabil desigur, se aseamănă aceluia întreprins de Fr. Rauh în planul etic. Rauh încercase o „autonomizare" a experienţei morale, fără să poată evita, până la urmă, distincţiunea dualistă dintre „cunoaştere" şi „experienţă morală". Gurvitch însuşi remarcă acest capăt dualist al cercetărilor lui Rauh [18]): „El distinge în mod precis între cunoaştere şi experienţă: experienţa morală fiind pur activă, consistând în acţiuni individuale şi colective, în căldura cărora sunt dovedite *valorile*, nu are desigur, nimic a face cu o cunoaştere, indiferent dacă este metafizică sau ştiinţifică. Ceiace este cunoaşterea, intervine ca reflexiune teoretică a datelor provenite din activitatea imediată, reprezentând experienţa morală". Insă când Rauh ne învaţă mai departe că experienţa morală, care ne îngăduie a sesisa *realitatea* morală „consistă în sentimentul imediat al idealului, trăit în acţiune", apoi că „ideile noastre morale nu au valoare decât făurite în acţiune, trăite iar nu deduse" — aceste afirmaţiuni pe care Gurvitch pare că şi le însuşeşte pentru experienţa juridică — nu le socotim inatacа-

bile. Acţiunea şi experienţa juridică, deopotrivă cu acţiunea şi experienţa morală, au a fi stimulate de un ideal (valoare, esenţă) şi judecate prin raport la acela — iar nu invers: idealurile să capete... valoare, în măsura în care se amestecă, promiscuu, în vulgaritatea acţiunilor cotidiene. Viaţa prin ea însăşi nu poate fi un criteriu al vieţii, această obiecţiune pe care o făceam bergsonismului, o menţinem ca atare, opunând-o teoriilor lui Rauh şi Gurvitch — autori foarte sensibili influenţaţi de intuiţionismul vitalist. Când se recunoaşte mai departe că se „preferă termenul de *experienţă* aceluia de *intuiţie* pentru a sublinia că nu este vorba de intuiţia invariabilă şi identică, dar de o variabilitate infinită de intuiţiuni de diferite specii, modificându-se potrivit civilizaţiunilor, epocilor istorice, cercurilor sociale", că deci „experienţa este o intuiţie temporalizată, mereu revizuibilă, reclamând fără încetare corective"[19]),— confuziunea criteriului cu a obiectului asupra căruia se aplică, a esenţei cu existenţa trecătoare, ni se pare desăvârşită în spirit pozitivist — sociologic. Rauh însuşi caracterizează doctrina sa drept un „empirism raţional"[20]), deaceia, în urma atâtor precizări pozitiviste, concluziunea că totuşi „valorile" obţinute prin trăirea acţiunilor colective au a fi rejudecate, la rândul lor, până în ultimă instanţă metafizică, pentru a deveni „a priori morale obiective" printr'o verificare a raţiunii pure, ni se pare că echivalează cu ruina întregului sis-

tem, din moment ce valorile morale ori juridice, deduse din mediul vulgar, sunt lipsite de valoarea în sine. Gurvitch vede, dimpotrivă, în acest „salt" în lumea de dincolo, făcut nemotivat de Rauh, o confirmare a punctului de vedere pluralist, în teoria valorilor etico-juridice. „De unde vine echivalenţa, şi necesitatea morală de colaborare şi nu de excludere ori de ostilitate între *aprioricele* morale? Nu putem răspunde la această întrebare decât admiţând că lumea infinită a valorilor incomensurabile formează un tot, un ansamblu, că fiecare valoare individualizată şi particularizată, nu reprezintă decât un raion, un sector al acestui tot. Varietatea nu exclude unitatea, pluralismul nu exclude integrarea şi nu se identifică cu dispersiunea haotică"[21]). Ultimele afirmaţiuni le-am subscrie în întregime, dacă ele ar fi făcute în planul pur al metafizicei, adică ar postula varietatea valorilor, prevăzută pe scara unică a esenţei metasensibile. Insă, o nepotrivire, forţând o imposibilă evoluţie, există între primul punct de vedere al teoriei lui Rauh-Gurvith şi concluziunea finală. Aceşti autori ne-au încredinţat că valorile etico-juridice sunt produsul *experienţei* etico-juridice, care este activă şi trăitoare, adecvată mediului social şi temporaneităţii. Intre aceste pseudo-valori (noi le numim simple indicative sociale etico-juridice) şi valorile ireductibile, de care a fost vorba în citatul final, nu există o evoluţie, pentrucă nu fac

parte din *aceiaşi esenţă*, care evoluează, perfecţionându-se, dinspre existenţa vulgară către esenţa în sine. Existenţa rămâne existenţă, cu valoarea ei pur indicativă, indicativul nu se poate „purifica" însă, transformându-se în imperativ. Originar, primordial, esenţial, sunt două planuri existenţiale: existenţa ca atare şi existenţa în sine. Indiferent de „perfecţionarea" sau de pluralitatea valorilor, prevăzute pe scara temporală a existenţei ca atare, putem ajunge la postularea de *criterii* opozabile realităţii vulgare — fără ca prin aceasta depăşirea transcendentală a existenţei să se fi produs; ajungerea *obiectului* în sine şi a realităţii absolute, a adevărului, rămânând imposibilă. In raport cu *transcendenţa*, criteriile esenţiale sunt *transcendentale*, adică manifestând vocaţia lor de a „depăşi" existenţa, fără să se fi făcut vreodată dovada că transcendenţa este împlinită. Criteriile (şi nu acelea deduse din mediul colectiv vulgar) — sunt transcendentale fără să fie transcendente, iar în raport cu transcendenţa, *realitatea* pe care ne-o conferă cunoaşterea fenomenologică, la care ne oprisem favorabil în cercetările introductive, este valoroasă fără a fi de valoarea adevărului absolut. Putem vorbi deci de pseudo-valori în cazul fenomenologiei, de quasi-imperative, iar în cazul celorlalte doctrine despre realitatea juridică — a căror prezentare cronologică, pe cât posibil aporetică, o încercăm mai jos — nu putem vorbi decât de simple indicative socio-

logice, psihologice, sau logic fenomeniste. Faptul că Rauh, după ce s'a inspirat copios din doctrina lui James şi Bergson — când a trebuit să întemeieze „experienţa morală imediată, spontană" — ajunge, până la urmă, la distincţiunea fundamentală între *experienţă* şi *cunoaştere*, constatând valabilitatea „metafizicei" pragmatisto-intuiţioniste — potrivit căreia experienţa în imediat este însăşi cunoaşterea certă, — dovedeşte sinceritatea şi lipsa de prezumţiozitate a doctrinei sale.

Că *experienţa specifică* nu este *realitatea* etico-juridică, iată concluziunile finale ale teoriei Rauh-Gurvitch, contrazicând evident elanul vitalist al primelor afirmaţiuni. „*Cunoaşterea* morală nu este decât reflectarea asupra valorilor trăite în acţiune, iar nu acţiunea însăşi. Conştiinţa morală, conştiinţa activă, *conştiinţa imanentă* [22]) acţiunei însăşi, este o conştiinţă spontană, foarte specifică, *şi nu o conştiinţă în care a intervenit reflecţiunea* (conscience réfléchie)" [23]). Citând mai departe pe Rauh — se precizează în sfârşit că totuşi această „experienţă foarte specifică" nu indică *realitatea*, adevărul etico-juridic. „Reflexiunea nu creiază nimic, (dar) ea cunoaşte *realitatea* morală. Ea nu este decât un instrument al cunoaşterii" [24]). Caracterul fenomenist-vitalist al acestei doctrine nu se desminte totuşi, nici în faţa *realităţii*, pentrucă Rauh decide, nemotivat şi bizar, în felul lui Bergson, adică despotic şi postulativ, că *„viaţa morală* ne apare deci (!?) ca mai profundă pe toate

gradele, decât conştiinţa pe care o avem despre ea", care este una raţionată. „In acest sens sociologii au dreptate căutând a cunoaşte conştiinţa morală spontană a unei societăţi, nu prin sistemele filosofice sau sociale, care pot să nu o cunoască, dar prin instituţiunile, obiceiurile, expresiuni inconştiente ale idealului" [25]) Gurvitch, după ce declară expres că „acceptă în întregime" [26]) punctul de vedere rauhian, cunoscător emerit al şcoalei fenomenologice, încearcă să interpreteze ca atare această doctrină a „imediatului" şi să atenueze rigoarea dilemei acţiune-cunoaştere, la care se oprise, nehotărît, predecesorul său. După cum Léon Brunschvicg încearcă să „bergsonizeze" spiritul ştiinţific — tot asemenea Gurvitch îi atribue lui Rauh tendinţa de a „moraliza experienţa ştiinţifică (bazată pe concept şi pe deducţie logică n. a.), încercând să demonstreze că ştiinţa actuală, rupând ea însăşi cu prejudecata abstractului şi a permanentului, se *vivifiază*, fondându-se pe o experienţă imediată mai mult sau mai puţin activă" [27]). Precizarea este inutilă. Nu noi vom susţine valabilitatea în sine a ştiinţelor experimentale „raţionate". Dimpotrivă, dacă eroarea ni s'a părut evidentă şi adevărul în sine, ca realitate absolută, improbabil — este tocmai pentrucă suntem de acord asupra imposibilităţii conştiinţei de a cunoaşte direct: dar mediat, conceptual. Insă în ce fel ne-au convins Rauh-Gurvitch că în altfel, adică prin trăirea experienţei active în imediat, identificăm realitatea etico-juridică, adevărul absolut? Ce trebue să credem apoi de afirmaţiunea făcută de Rauh că totuşi reflecţiunea (conceptuală) „cunoaşte realitatea?". Din două ipoteze, una este sigură: sau renunţăm la *realitate*, adică la adevăr, şi atunci, exaltând trăirea activă e experienţei etico-juridice, nu însemnează decât a persevera în eroarea fenomenistă (aparenţă) postulând nemotivat că *aceasta* este realitatea; sau ne dăm seama, până la urmă, că nu aceasta este realitatea, deşi nu o putem cunoaşte cu certitudine nici în altfel, adică numenal, — şi atunci, „experienţa juridică specifică" are a se conduce după anumite norme, pe care trebue să le caute în sensul ideal al realităţii, fără să mai pretindă a se substitui acestora. Teoria lui Rauh-Gurvitch, cea mai puţin evidentă în sensul sociologiei pozitiviste şi al psihologiei fenomeniste, încearcă aşadar o neisbutită sinteză între curentele de gândire contemporană, neizbutind, până la urmă, decât să creieze dificultăţi încă neajunse de teoriile pur sociologice, pur psihologice, sau pur logice, — a căror rectitudine ideativă, nu marchează, cel puţin, atâtea contradicţiuni intime.

Fenomenismul juridic cuprinde deopotrivă, cele trei modalităţi prin care se încearcă a se obţine realitatea juridică: psihologică, sociologică, logică. Toate aceste curente prezintă aceiaşi trăsătură comună: realitatea este *aici*, iar adevărul este *ac-*

cesibil înţelegerei noastre, indiferent dacă prin intuiţie sau pe cale dialectică vom ajunge la el, indiferent dacă în conştiinţa individuală sau în spiritul colectiv vom afla realitatea.

François Emanuel clasifică [28]) între autorii aparţinând *sociologicismului fenomenist* [29]) pe Georges Davy, Léon Duguit, Georges Scelle, Emannuel Lévy, iar în Germania pe H. U. Kantorovicz, Eugene Ehrlich. Trebue să menţionăm că niciunul din autorii citaţi, încadraţi provizoriu şi aproximativ sub semnul sociologiei, nu prezintă un sistem pur sociologic; elementele psihologice, istorice, sau naturaliste, concurând în aceiaşi măsură, la elaborarea teoriilor lor. Dealtfel, despre o sociologie pură nici nu poate fi vorba, sociologia nefiind definitiv autonomizată, cu toate încercările, uneori meritorii, făcute în acest sens [30]).

Ţinând seamă de rezervele anunţate, tot aici ar trebui să vorbim şi de contribuţia lui Maurice Hauriou, apoi de aceia a lui Gaston Jèze şi Fr. Gény [31]); în sfârşit, de opinia lui Louis le Fur, cu vădite tendinţe metafizice. Paragraful îl vom utiliza deci nu doar pentru prezentarea sociologiei juridice, dar în sens mai general, ne vom ocupa cu *fenomenismul juridic francez*, expresie care angajează deopotrivă contribuţia autorilor psihologicişti, susţinătorii dreptului natural, etc. Am spus că privim aporetic nu sistematic ideia de justiţie, încât, pe deasupra ori-

rărei clasificaţiuni, interesează dacă autorii au reuşit să răspundă cu preciziune ce este dreptul şi realitatea juridică — şi foarte puţin dacă opera lor se poate încadra între limitele unui anumit curent de gândire.

In lucrarea sa „Le droit, l'Idéalisme et l'Expérience" [32]), Davy continuă tema durkheimiană a conştiinţei colective, ca generatoare a idealului etico-juridic. „Este suficient de a crede în realitatea conştiinţei colective pentru a-ţi da seama în mod obiectiv că dreptul conţine idealul. Dacă adesea aceste reguli ideale, care se consideră de obicei precepte ale dreptului natural impunându-se *apriori*, apar în mod efectiv fiecărui individ ca impunându-se sieşi, preexistente lui şi depăşindu-l, este pentrucă în mod efectiv ele sunt exterioare şi superioare" [33]). Aşadar norma juridică, criteriul realităţii juridice, le vom deduce din fapte. „Studiind faptele din punctul de vedere pur realist, se relevă existenţa drepturilor. Fiecare din aceste drepturi însemnează o valoare recunoscută şi consacrată ca ideal, respectabilă şi efectiv intangibilă, sub pedeapsa sancţiunei" [34]). Dar faptele nu pot fi identificate cu valorile, care sunt chemate a le discerne, potrivit criteriului pe care orice valoare veritabilă îl aduce. Discuţia pe care am făcut-o când a fost vorba de teoria lui Durkheim asupra moralei, se aplică întreagă normei juridice, astfel cum o întemeiază Davy. Fr. Emannuel vede aici o confu-

ziune a lui *Sein* cu *Sollen*[35]): sein reprezentând faptele, indicativul conştiinţei colective, care nu se poate substitui imperativului, adică lui sollen. Subscriem distincţiunea numai în ceiace priveşte discuţia critică a fenomenismului juridic de orice categorie (sociologică, psihologică, logică) — pentrucă noi acordăm lui *sein* înţelesul existenţial introdus de ontologia fenomenologică, şi ca atare, esenţial, îl vom socoti, până la urmă, superior lui *sollen*[36]). Imperativul (sollen) nu este de ordine metafizică, însă de ordine dogmatică, despotică. Când vorbim despre valoarea dreptului sau a moralei, acestea nu trebuesc postulate aşa cum a făcut Kant, dar întemeiate metafizic, legitimate, dovedite. Deocamdată, până vom ajunge la o discuţie metafizică a ideii de justiţie, criteriul lui *sollen*, adică imperativul, poate fi opus cu succes indicativelor psiho-sociale, cu rezerva că *sein* nu are un sens esenţial, de existenţă în sine, cu vocaţie absolută, dar este luat în înţelesul existenţei vulgare, al realităţii ca atare (fenomeniste).

Léon Duguit este autorul cu cel mai puternic prestigiu pozitivist al şcoalei sociologice. Deşi nu acceptă ideia existenţei unei „conştiinţe colective" care să elaboreze idealurile juridice, (această ideie i s'ar fi părut poate de ordin „metafizic"), ajunge până la urmă, să recurgă tot la metafizică, pentru a justifica existenţa normei juridice[37]). Postulând ca metodă de cercetare a realităţilor juridice empirismul radical, Duguit luptă, în primul loc, împotriva oricărui *concept* în ştiinţa dreptului, pe care îl numeşte „element metafizic", invitându-ne să pornim dela datele concrete, aşa cum le observăm[38]). Dacă observarea faptelor este singura metodă de cercetare a realităţilor, dar noţiunea de justiţie cum se invederează? Duguit introduce ideia de „normă socială", ca produs al realităţii sociale. „Dreptul se găseşte în realitatea socială şi nu în legi"[39]) adică în concepte. Validitatea normei sociale se va recunoaşte atunci când societatea reacţionează împotriva aceluia care o turbură. Criteriul este cu deosebire criticabil, pentrucă nu numai odată societatea a reacţionat târziu sau greşit[40]). Cu alte cuvinte, reacţiunea socială nu poate fi un criteriu al realităţii juridice, ea însăşi urmând a fi apreciată şi taxată conform unui raţionament de valoare, esenţial ireductibil, pe cât posibil permanent, atemporar. Emanuel mai observă că principiul finalităţii, pe care Duguit îl introduce în locul legilor de cauzalitate, este unul tot atât de „metafizic", încă mai metafizic decât primul. Nevoind să se abată dela metoda sa strict realistă, autorul pozitivist denunţă ca improprie legea cauzalităţii fenomenelor în câmpul realităţii juridice. Nici o noţiune mecanică, de necesitate sau determinism nemotivat, nu este admisibilă în drept, după părerea lui Duguit. Insă, până la urmă, el a fost nevoit să justifice într'un fel „norma socială", chiar aşa „contingentă" cum a prevăzut-o şi atunci in-

troduce elementul de finalitate. Dar aceasta nu însemnează oare a apela la necesitatea judecăţii de valoare a oricărei norme sau solidarităţi sociale? Cauche, Hauriou şi Le Fur, au obiectat cu dreptate lui Duguit prezenţa elementului metafizic, într'o teorie pe care autorul ei o făgăduise pur realistă, strict pozitivistă. „Doctrina solidarităţii este exactă, dacă o complectăm însă cu noţiunea unui raţionament de valoare" scrie Le Fur [41]). Fără să poată emite un adevărat raţionament despre valoarea scopurilor sociale în drept, Duguit face însă un „salt" neaşteptat în metafizică, prevăzând solidaritatea drept scop al activităţii omeneşti. In ediţia III-a a „Tratatului constituţional" el adaugă apoi la sentimentul de solidaritate şi pe acela de justiţie, ceiace anulează aproape în întregime fizionomia realistă a teoriei sale. I. L. Kunz îi face chiar imputaţiunea [42]) că prin introducerea acestor două sentimente în teoria sa, Duguit motivează dreptul ca un autor aparţinând şcoalei dreptului natural, obiecţiune care lui Fr. Emanuel nu i se pare în totul întemeiată. Acest autor vorbeşte însă de „psihologismul" lui Duguit: „subiectivismul este reproşul cel mai grav ce i se poate aduce" [43]). Pe de altă parte, d. prof. M. Djuvara, întreabă stăruitor: „Cum este posibil ca dintr'un simplu fapt, solidaritatea socială, să nască o regulă de drept?". De unde concluziunea că „aici stă eroarea lui Duguit", observată de altfel şi de Fr. Gény [44]).

Metoda strict pozitivă a lui Auguste Compte, nu este, aşadar, suficientă pentru a explica dreptul [45]). Observaţiunea ultimă a lui Emanuel că Duguit, „a comis eroarea filosofică de a confunda pe *être* cu *devoir-être*" este subliniată cu tărie în lucrarea anterioară a gânditorului român: „Din simpla observaţiune nu putem astfel scoate un *trebue*. De ce *trebue* guvernanţii să se supună interdependenţei sociale? Tocmai aceasta este întrebarea la care întreaga concepţie a lui Duguit nu răspunde" [46]).

Elev al sociologismului pozitivist, Georges Scelle introduce în pozitivismul juridic elementul naturalist biologic. Constrângerea — care duce la echilibrul social şi pe care Duguit o justificase apelând la criterii criticabile, — Scelle crede că provine din legile naturale, cărora le este supus orice membru al societăţii. Ele sunt „de ordin biologic pentrucă, în acelaşi timp, condiţionează coheziunea grupului şi viaţa individului" [47]). Schiţează chiar o „reîntoarcere" la Durkheim, înlocuind criteriul finalităţii, la care se oprise Duguit, — cu noţiunea de cauzalitate. Trecând peste observaţiunea că determinismul nu mai este o lege necesară, absolut inatacabilă nici în ordinea fenomenelor biofizice, însă chiar în sistemul riguros pozitivist al lui Scelle, se recunoaşte că dreptul, neputând fi desgolit de ideal, orice „drept are ca fundament mai întâi necesitatea socială, apoi utilitatea socială, pentrucă nu e vorba numai de a

trăi, dar şi de a progresa". Fr. Emanuel crede că între „utilitatea socială" de care vorbeşte Scelle şi finalitatea metafizică, ducând la un raţionament despre valoarea dreptului, nu este mare diferenţă [48]). In plus, când Scelle optează pentru *être*, starea de drept fiind o stare de fapt după părerea lui, această experienţă, nejustificată în sine, dar postulată simplu ca atare, denotă un empirism radical încă mai despotic decât oricare metafizică dogmatică.

Tot sociologice par să fie concluziunile lui Emmanuel Lévy, dacă nu chiar pur socialiste [49]). Este autorul cel mai „revoluţionar", cel mai influenţat de sentimentalismul politic. „A descrie instituţiunile, a avea simplicitatea de a le constata, a renunţa de a le legitima, iată metoda" [50]). In lucrarea citată Georges Ripert iscăleşte un esseu despre „socialismul juridic al lui Lévy" — la care trimitem fără a mai insista, pentrucă noi socotim foarte puţin valoroasă contribuţia acestui autor cu privire la „fundamentul justiţiei", deşi principala lui lucrare a fost reconstituită sub acest nume [51]).

Ideia pozitivistă a lui Duguit o găsim însă mai cu tărie afirmată în lucrările lui Gaston Jèze [52]). Accentuând asupra ideii de tehnică juridică, adică asupra principiului cu ajutorul căruia urmează să interpretăm legile, altul decât acela de politică juridică, Jèze prezintă un grad „mai evoluat" decât Duguit pe scara înţelegerii ideii de

justiţie, deşi menţine simpla observaţiune a faptelor ca singura metodă în drept. Dreptul obiectiv ar fi acela creiat de o „situaţiune juridică generală", nu „individuală". Distincţiunea nu rezolvă prea mult din dificultatea problemei, pentrucă obiectivitatea „situaţiunii juridice generale" este relativă şi neîntemeiată în mod absolut, cum observă un distins doctrinar român: „Pentru obiectul în serviciul căruia a fost concepută, distincţiunea aceasta care înlocueşte termenii imprecişi de *drept câştigat* şi de *espectativă*, e binevenită şi exactă — deşi în fond, ea nu face decât să prezinte noţiunea de drept subiectiv, printr'un aspect nou şi caracteristic" [53]). Aplicată în domeniul dreptului privat de către Julien Bonnecase [54]), ideia nu rezolvă întrebarea fundamentală: ce este realitatea juridică? Unde este adevărul juridic?

Maurice Hauriou, deşi îşi dă seama de necesitatea unei valori în sine pe care să fie întemeiat dreptul [55]), nu aparţine mai puţin direcţiei sociologice, evoluând totuşi în sens metafizic nu empirist pozitivist. După ce scrie că „nu trebue să ne ocupăm în materie socială de adevărul ideilor, dar numai de valoarea lor practică" (dar cum apreciem această valoare?) Hauriou admite apoi categoric prioritatea faptului asupra ideii, când spune că „ordinea socială reprezintă minimul existenţial şi justiţia socială este un lux peste care, într'o anumită măsură putem să trecem" [56]). Ema-

nuel semnalează evoluţia lui Hauriou către „ideia în sine" a dreptului, care se realizează „într'un mediu social" (instituţiune) apropiindu-se astfel de instituţionalismul lui R. G. Renard, asupra căruia vom da câteva relaţiuni mai departe.

François Gény critică sociologia. Adoptând însă un punct de vedere experienţialist-pluralist în interpretarea dreptului, aparţine pe deoparte curentului fenomenist, el pornind ca şi ceilalţi autori francezi despre care a fost vorba, dela *fapte*. Gény recunoaşte, alături de datele faptice, datele *ideale*, raţionale, emiţând chiar afirmaţia radicală că „dreptul nu este eşit din fapte" [57]), astfel încât apartenenţa lui la şcoala dreptului natural ar apărea pe de altă parte, sigură. Iată câteva rânduri care prezintă în esenţă dualismul lui Gény pe care, sub rezerva de a nu fi rezolvat problema ideii de justiţie, enunţându-i doar ipoteza critică, ni-l însuşim: „este esenţial de a separa logica propriu zisă de tehnica dreptului. Logica propriu-zisă consistând în deducţiuni raţionale, îşi are aplicaţiunea, legitimă şi necesară, în interpretarea juridică, ori de câte ori este vorba de a degaja conţinutul unei voinţe care se impune — voinţa legală sau voinţa particulară, consacrată de dreptul pozitiv; mai departe, dacă un principiu general, izvorît din *natura lucrurilor şi din realităţile obiective*, este recunoscut, incumbă interpretului (logicei) de a-l justifica, urmărindu-i contribuţia exactă şi trăgând din ea toate consecinţele practice. Cu totul

diferită este misiunea tehnicei. Aşezat în faţa realităţilor complexe şi în mişcare [58]) ale vieţii, jurisconsultul, dorind să asigure ordinea şi echilibrul intereselor a căror sarcină o are, este împins să-şi înfăţişeze aceste realităţi în procedee artificiale, care transformă şi uneori deformează natura lor efectivă" [59]).

Rămâne să ne întrebăm: dar care este „natura lucrurilor şi realitatea obiectivă"? Intrebare care nu aparţine în particular dreptului şi pe care am regăsit-o, mereu stăruitoare, mereu nesoluţionată, dela prima pagină a lucrării de faţă. Trebue să-i recunoaştem lui Gény, în orice caz, meritul incontestabil de a fi introdus metafizica în interpretarea dreptului, deşi autorul francez mai mult îşi dă seama de valoarea metafizicei pentru această disciplină decât o aplică; pentrucă invitaţiunea *in extremis* de a ne adresa raţiunii spre a identifica „natura realităţii", readuce, chinuitor, întreaga desnădejde pe care am încercat s'o urmărim teoretic în expunerea introductivă: raţiunea noastră fiind incapabilă de a cunoaşte însăşi realitatea, — eroarea, imaginaţia şi subiectivismul se menţin ca elemente substanţiale şi esenţiale în oricare cunoştinţă. Deci, nu aplicând metoda logică în cercetarea realităţii, nu în natura raţiunii practice, vom găsi realitatea. De aceia, până la cucerirea de noui orizonturi în cunoaştere, suntem favorabili filosofiei existenţiale fenomenologice a cărei supremă încercare este de a elibera pe *sein*

(existenţa) de elementele impure ale psihologiei naturaliste, pentruca, întemeind-o ca pe o *realitate în sine,* printr'o intuiţie ulterioară, să o putem ajunge. Aşa se explică de ce am făcut o distincţiune radicală între intuiţia fenomenologică şi vitalismul bergsonian: care neîncercând a identifica elementul existenţial permanent al vieţii (realitatea) ne-a sfătuit doar, comod, asemenea fenomenismului logic hegelian, că *aceasta este realitatea,* invitându-ne a o intui direct, şi fără nici o discernere criterială prealabilă.

„Natura lucrurilor" realitatea obiectivă cum o numeşte Gény, existenţa absolută cum o numim acum, când cunoaştem punctul de vedere fenomenologic, acordă primordialitatea lui *sein* astfel înţeles în comparaţie cu *sollen;* sollen rămâne a fi considerat ca un „*trebue*" spaţial şi temporar, un imperativ care totuşi nu este un imperativ, pentrucă nu reprezintă aievea decât *indicativul* etico-juridic efemer al unei anumite societăţi, supus perimării. Acordând primordialitatea omului asupra faptelor şi mediului, poziţia lui Gény,—la care adăugăm şi pe aceea a lui Roger Renard şi Louis Le Fur, — este cea mai veritabilă pe care o cunoaştem în gândirea juridică franceză.

„Ontologia instituţională" de care vorbeşte Renard, accentuiază caracterul spiritualist teologic al acestei doctrine în sensul neotomismului. Renard acordă realităţii colective un credit exagerat, confundând adesea idealitatea cu realitatea vulgară, în loc s'o întemeieze purifcator, existenţial, ca realitate în sine: „Care este acel lucru pe deasupra personalităţii fictive, înainte sau după ea? Desigur realitatea colectivă, pentrucă nu este o persoană individuală; dar o realitate colectivă este necesar informată mai mult sau mai puţin de către o *ideie,* a cărei participare este principiul coherenţei sale şi în consecinţă realitatea sa; este de asemenea o *realitate ideală.* Realitatea colectivă este *mediul* în care — Hauriou iubea acest termen — ea devine publică. Realitatea ideală este binele comun" etc. [60]). Aproape că ne reîntoarcem la sociologismul neconcludent.

Le Fur încearcă aceiaşi sinteză între fapte şi idei. Dacă spiritul este caracteristica omului, el „plongează" asupra constituţiei fizice dominând raţionat faptele, a căror existenţă este iarăşi, indubitabilă. Se declară deci pentru un „dualism între dreptul pozitiv şi dreptul cu bază ştiinţifică" [61]). Datele supreme ale dreptului găsindu-se în „interiorul" omului, adică în spiritul său, Le Fur nu întreprinde totuşi cercetarea metafizică necesară pentru a întemeia, existenţial, realitatea acestui spirit (ideal) şi ca atare se menţine în cadrul enunţărilor dogmatice, în sensul teologiei tomiste şi a Sf. Augustin, a cărui frază celebră este recunoscută de Fr. Emanuel, elevul şi admiratorul lui Le Fur, ca esenţială în atitudinea profesorului său: *noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas* [62]).

Fenomenismul juridic german se afirmă prin şcoala sociologică a dreptului liber (Freirecht), al cărui manifest a fost publicat în 1906 de H. U. Kantorovicz sub iscălitura Gnaeus Flavius [63]). El numeşte metoda întrebuinţată: sociologie psihologică, ţinând seama de „dinamica" unui individualism chiar mai accentuat decât acel al lui Duguit [64]).

Eugen Ehrlich este însă autorul reprezentativ pentru această şcoală, în sociologia juridică propriu zisă. Ehrlich reclamă noţiunea valorii istoriei şi a etnologiei pentru sociologia juridică, noţiuni care dealtfel sunt comune întregei tradiţii juridice germane şi exploatate pe larg de şcoala istorică a lui Savigny.

O legătură invizibilă se poate stabili între gândirea lui Ehrlich şi fenomenologia lui Husserl, în faţa acestei afirmaţiuni din „Grundlegung der Soziologie des Rechts": „ajungem la înţelegerea trecutului prin înţelegerea prezentului şi nu invers" [65]). Ehrlich se apropie însă mai degrabă de intuiţia bergsoniană decât de aceia fenomenologică, pentrucă tăgăduind valoarea metodei deductive (logice) şi înclinând către un empirism în cunoaştere, el susţine că inducţiunea este metoda fundamentală, orice deducţie repauzând pe o inducţie prealabilă". Totuşi, până la urmă, afirmă că „metoda este infinită, ca ştiinţa însăşi" [66]). Emanuel remarcă distincţiunea fundamentală pe care o face Ehrlich între dreptul so-

cietăţii *(Gesellschaftsrecht)* şi dreptul etatic, al tribunalelor, dreptul procesual. *(Entscheidungsnormen).* Normele procesuale, transformate în „propoziţiuni juridice" (astfel traduce Gurvitch termenul Rechtssatz), pierd caracterul viu al dreptului. Găsim în loc de „un lucru suplu, unul ţeapăn, imuabil", incapabil să urmărească viaţa, mereu schimbătoare [67]). Apropierea de Bergson ni se pare evidentă. Adevăratul drept, constituit de *Gesellschaftsrecht,* este constituit deci de normele vii care emană dela comunitate. Dar aceste norme, pentruca să fie *adevărate,* cum trebue să fie ele?

Iată întrebarea la care şcoala sociologică, mai mult sau mai puţin pozitivistă, atât din Franţa cât şi din Germania, nu poate răspunde substanţial. Faptul social, ca orice fapt, este trecător; iar faptele între ele, sunt anarhice [68]). Ideea de justiţie nu poate naşte din anarhie.

Fenomenismului sociologic îi corespunde însă, în Germania, unul logico-psihologic, mostenit ca atare dela Kant însuşi [69]). Dacă realitatea juridică, ideea de drept, nu vine din afară de noi, din colectiv, nu cumva este imanentă raţiunii? Că dreptul este o exigenţă pur logică, iată afirmaţiunea kantiană, însuşită de toţi urmaşii lui, explicată într'un fel sau în altul, însă *postulată* ca atare, de către toţi.

De aici, obiecţiunea care se adresează, în mod

general, tuturor. Parafrazând imputaţiunea pe care — dela Schopenhauer până la Jacques Chevalier [70]), metafizicienii au făcut-o lui Kant, de a fi transformat norma etică, (ideea de bine), într'un imperativ despotic teologic, — aceiaşi întrebare se poate propune, principial, neo-kantienilor, cu privire la ideea de justiţie: pe ce se întemeiază, metafizicește, acel „trebue", în virtutea căruia reclamăm justiţia? După ce autorii neokantieni s'au întrecut în criticele (îndreptăţite) pe care le-au adus fenomenismului pozitivist — sociologic, sub cuvânt că faptele ca atare, (existenţa socială vulgară), nu pot emite comandamente etico-juridice, nefiind capabile decât să *indice* realitatea, iar nu să întemeieze *imperativul* normei pe care o impunem, ordonator, realităţii sociale, — întrebarea se adresează, recrudescent, imperativului logic însuşi, pe care trebue să-l întemeiem, motivându-l metafizic, nu să îl postulăm: cu ce s'a dovedit *realitatea*, adică *existenţa în sine*, a imperativului categoric? In raportul dintre *sein* şi *sollen*, datând dela Kant, vom vedea că ultimul cuvânt, în sensul *realităţii*, îl are *sein*, şi acestea vor fi concluziunile noastre în acest paragraf.

Rudolf Stammler şi Hans Kelsen, cei doi reprezentanţi ai „şcoalei dela Marburg" în gândirea juridică [71]), activând în spiritul iniţiatorilor acestui curent, încearcă să fundamenteze pe *sollen* în sensul absolut, atribuit de „Critica raţiunii pure" doar lui *sein*, faptului însuşi, rămas necunoscut. Punctul de vedere al şcoalei dela Marburg, deşi afirmă o întoarcere la Kant, nu este totuşi o „continuare" a concluziunilor criticiste, aşa cum crede Herman Cohen, întemeietorul acestui curent, dar mai degrabă o abandonare a metafizicei kantiene în favoarea raţiunei practice — şi în acest sens, o continuare a idealismului absolut. Efortul deductiv al lui Cohen, anunţând oarecum fenomenologia lui Husserl, nu rezolvă totuşi natura existenţială a lui sollen (imperativul categoric) de o manieră convingătoare, — deşi acest gânditor încearcă să „continue" *Critica raţiunii pure*. Părăsindu-se distincţiunea kantiană dintre numen şi fenomen, se afirmă că natura absolută a existenţii este raţiunea pură, ceiace ni se pare a inova cu un alt postulat, nu a soluţiona radical dilema criticistă. Prof. Mircea Djuvara rezumă astfel teza şcoalei dela Marburg: „a fi este prin urmare a gândi, şi forma fundamentală a existenţei nu este conceptul şi reprezentarea, ci judecata" [72]). In acest sens, *realitatea* judecăţii pure apare drept o existenţă indubitabilă partizanilor şcoalei de la Marburg, ca şi credinţa în logica deductivă, fondată în sine, — deşi s'ar putea ca să nu depăşească valoarea temporară şi precaritatea legată de orice postulat. Obiecţiunea făcută de Heidegger [73]) că de astădată logica este substituită metafizicei, ni se pare actuală. Vom spune deci că în *Critica ra-*

ţiunii *pure,* Kant a făcut metafizică, nu logică, iar metafizica exclude afirmaţiunea absolutistă despre valoarea esenţială *„în sine"* a logicei. Logica deductivă ca şi logica inductivă, nu însemnează metafizică, nu sunt pe firea existenţială a absolutului (numen) dar a fenomenului, sunt *fenomeniste.* Evident, în mai mică măsură decât psihologia imaginistă, mai „purificate", dar nu *pure;* cu vocaţie *transcendentală,* aşa cum a prevăzut Kant definind efortul conştiinţei noastre, dar nu realizând *transcendenţa;* precedând poate *apriori* cunoştinţa, dar nu depăşind-o radical, integral.

Stammler, deşi aduce o contribuţie preţioasă în gândirea juridică, ni se pare însă că exagerează atunci când acordă o valoare absolută (existenţială) judecăţii. „Conceptul dreptului este o gândire de o valoare universală şi absolută" [74]). Autoritatea raţiunii, impune *voinţa* juridică [75]). Stammler distinge fundamental între *conceptul dreptului şi ideea de drept.* In această poziţie dualistă, deşi nu radical esenţială, rezidă marele merit al gânditorului german. Fr. Emanuel o găseşte însă „excesivă" [76]). In *conceptul dreptului* trebue să deosebim *percepţia* (comună tuturor ştiinţelor naturale guvernate de determinismul cauzal) de *voinţă,* care este specifică actului juridic. Voinţele pot fi izolate („getrenntes Wollen": este cazul moralei) dar pot creia legături în comunitate („verbindendes Wollen": este

cazul dreptului). Incât o definiţie a dreptului, din punctul de vedere conceptual, este următoarea: „dreptul este o voinţă — legătură, autonomă şi inviolabilă" [77]). Emanuel observă că Binder nu are dreptate, criticând teoria lui Stammler sub cuvânt că „voinţa" astfel înţeleasă este încă una psihologică. Citează următoarele rânduri, în care se arată că gânditorul german a dat *voinţei* înţelesul pur logic, „ca o direcţie a conştiinţei" — acordat de Cohen: „voinţa nu este o cauză fizică dar o direcţie a conştiinţei, alegerea mijloacelor pentru ajungerea unor scopuri" [78]). Insă, mai preţioasă pentru concluziunile noastre este *ideea de drept,* cu ajutorul căreia emitem o judecată de valoare asupra conţinutului (dreptul conceptual). Voinţa pură de care vorbea Cohen, abea acum îşi capătă aplicaţiune integrală. Ajungem la problema *criteriului* justiţiei, principală pentru cercetarea ce ne preocupă. Care este, în teoria lui Stammler, criteriul care „permite să facem o judecată de valoare asupra justului unui drept?" [79]). *Voinţa pură,* eliberată de subiectivitatea voinţei individuale, ni se răspunde. Ea dă valoare existenţială imperativului, lui *sollen:* „numim un just *wollen* — un *sollen*" [80]). Aşadar, când justiţia îşi atinge scopul? „Dacă ideea de armonie absolută va fi aplicată asupra voinţei juridice în speţa sa de legătură" [81]). Observăm că la penultima întrebare, s'a răspuns ocolit. Important lucru era să ştim dacă *wollen* echivalează, fundamentând

existenţial, pe *sollen,* iar nu să primim expresia adjectivată: *justa* voinţă—imperativul (sollen)—pentrucă în felul acesta, întrebarea se menţine întreagă: dar când şi cum voinţa este justă, deci, dela început, ce este justiţia? Părerea noastră este că numai un efort ontologic, pur metafizic, este adevcat aporiei justiţiei. Splendida construcţiune a lui Stammler, acordând *logicei* funcţiunea metafizică a raţiunii pure, îi dovedeşte însă până la urmă, simpla valoare indicativă, dacă nu chiar una intenţional-psihologică, în nici un caz însă una obiectiv-absolută. Autoritatea raţională intrinsecă a voinţei, ajunge să fie pusă în discuţie. „Ideea formală a dreptăţii“ [82]) cuprinde conţinutul variabil al dreptului [83]), fără să ne convingă însă despre natura existenţială absolută a lui *sollen.*

Hans Kelsen, încercând a întemeia o ştiinţă autonomă a dreptului pur, eliberat de sociologie, politică, etc., — efort comparabil aceluia lui Gurvitch, — nu isbuteşte să concureze grandoarea construcţiunii lui Stammler, ba chiar, avem impresia că sfârşeşte prin a pune concluziuni empirist-fenomeniste. După ce afirmă că „ştiinţa dreptului pur este o teorie a dreptului pozitiv“ [84]), Kelsen este de părere că orice metafizică trebue înlăturată din studiul dreptului, ceiace ni se pare o eroare fundamentală, generatoare a tuturor erorilor viitoare. Insă susţinerea că nu de dreptul ideal sau de ideea de justiţie are a se

ocupa cercetătorul, — căci dacă dreptul raţional ar fi cognoscibil „activitatea legislatorului etatic s'ar reduce la tentativa absurdă a unei iluminaţii artificiale în plină zi“ [85]) — este lămuritoare într'un sens. Kelsen poate pretinde că se ocupă de dreptul pozitiv, fără a ne putea convinge vreodată că *aceasta* este *realitatea juridică.* Discuţia purtată până acum asupra necesităţii *criteriului* şi a teoriei valorilor în studiul dreptului — socotim că ne-a convins suficient despre coexistenţa ambivalentă a celor două „realităţi“. Distincţiunea dintre *sein* şi *sollen,* Kelsen o înţelege de o manieră pozitivistă, atunci când afirmă că ştiinţa dreptului fiind ştiinţa lui *sollen,* se deosebeşte după acest criteriu de ştiinţele naturale, care se mărginesc la constatarea unui fapt [86]). Vulgarizând teoria kantiană, acest autor distinge dreptul de morală, potrivit imperativului categoric, care, în cazul moralei, este autonom, căci subiectul singur îşi impune norma, iar în cazul propoziţiunei juridice, dimpotrivă, este un imperativ ipotetic şi eteronom, fiind impus de cineva din afară, care este statul. „Numai dreptul fixat de stat este drept“, scrie undeva [87]). Dar cum se justifică acest „drept“ al statului de a creia dreptul? El îşi are validitatea într'o normă fundamentală — ipotetică, ne asigură Kelsen. „Originea semnului normativ al tuturor faptelor ce constitue ordinea juridică se găseşte în norma fundamentală“ [88]). Dar acea normă fundamentală

ce este şi cum se justifică? Le Fur remarcă foarte judicios că, în orice caz, „trebue să ajungem la o judecată de valoare". Obiecţiunea lui François Emanuel [89]) că înţelegerea kelseniană a „normei fundamentale" se află în contradicţie şi cu sensul acordat de Kant distincţiunii dintre sein şi sollen, este deasemenea întemeiată. Revenirea la concepţia sociologică şi etnologică a dreptului, conjugată pe aceia a istoriei religioase, o anunţă de altfel Kelsen, într'un studiu substanţial („L'Âme et le Droit") — de dată mai recentă [90]).

Tot printre neokantieni sunt citaţi Gustav Radbruch, Windelband şi Rickert. Contribuţia lui Radbruch o socotim infinit mai preţioasă pentru cercetarea realităţii juridice, decât aceia a lui Kelsen. Radbruch singur, mai bine decât oricare dintre neokantieni, şi-a dat seama că numai în cadrul filosofiei valorilor, abordată făţiş de Rickert, discuţia ideii de justiţie îşi află locul veritabil. Această precizare despre metodă, indiferent de rezultatele obţinute, este esenţială pentru studiul dreptului. Subscriem deci rândurile următoare, însemnate de Gurvitch pe marginea teoriei lui Radbruch, căreia îi face totuşi o critică, uneori prea aspră: „A pune în mod net problemele şi a demonstra prezumţiunea lor, valorează câteodată cât rezolvarea lor şi tocmai pentrucă a demonstrat de o manieră atât de viguroasă caracterul antinomic al dreptului, demonstraţiune urmărită de Radbruch până în cele mai ascunse colţuri ale problemelor concrete, filosofii dreptului din lumea întreagă, datorează autorului o profundă recunoştinţă" [91]). Radbruch [92]) separă esenţial ştiinţele naturale faptice, care sunt „indiferente" problemei valorilor (Wertblind) de ştiinţele în care criteriul valorilor este fundamental (bewertend): este poziţia metodică a logicei, esteticei, eticei, filosofiei [93]). In afară de aceste două metode iniţiale, enunţate ca să despartă fundamental sensurile realităţii, Radbruch mai distinge o a treia, care raportează faptele la valori (Wertbeziehend): metoda ştiinţelor sociale (Kulturwissenschaft) de care vorbea Rickert — este proprie şi studiului dreptului. In sfârşit, poziţia religioasă (Wertüberwinded), pe deasupra acestora, cu caracter absolut, — opiniune întâlnită dealtfel şi la Max Scheler, de care Radbruch se apropie simţitor, de astădată. Separând pe de altă parte ştiinţa dreptului (dreptul pozitiv) de filosofia dreptului, (distincţiunea, sub o altă formă, am găsit-o la Gény) gânditorul german observă cu profunzime că realitatea juridică, ideea de justiţie, nu din dreptul pozitiv vor putea isvorî, dar urmează a fi căutate în raport cu teoria valorilor. Filosofia dreptului nu se ocupă cu „dreptul care există, dar cu acela care ar trebui să existe, nu cu dreptul pozitiv dar cu dreptul just, nu cu dreptul, dar cu valoarea, cu sensul, cu finalitatea dreptului — cu justiţia" [94]). Cum nu se poate mai

sintetic este acest citat, întrebuinţat fericit şi de Fr. Emanuel în lucrarea sa:[95]) reprezentativ, nu numai pentru gândirea lui Radbruch, dar fundamental şi adevărat pentru întreg dreptul. Emanuel observă că Radbruch nu crede în „plenitudinea dreptului pozitiv", ca Duguit şi toţi sociologii, inclusiv Kelsen. „Acest concept al dreptului este în mod radical distinct de conceptul dreptului just şi totuşi din acesta din urmă derivă[96]). Conceptul dreptului este ordonat de ideea de drept încât „ideea dreptului nu poate fi decât justiţia"[97]). Ne amintim că însuşi Kant, poate pentru a atenua oarecum concluzia tristă despre neputinţa omului de a cunoaşte absolutul, rezervase *credinţei*, (trăirii religioase) ultima nădejde: de a ne descoperi orizonturile supreme. Acelaşi îndemn l-am regăsit apoi, dela Kierkegaard, la toţi autorii spiritualismului existenţial. Radbruch ajunge, în mod corect, la constatarea despre *relativizarea* (nu relativitatea) oricărei valori, atât cât ea aparţine cunoştinţei, nu credinţei. Referindu-se la purificarea tot mai strânsă la care *criteriul* supune realitatea vulgară, un *trebue* (sollen), adică un raţionament de valoare, va interveni în orice faptă juridică pozitivă, — selecţiunea, pe scara cercetării idealului de justiţie, nefiind niciodată împlinită în gradul absolutului, pe calea cunoaşterii posibilă conştiinţei omului. Un *Sollensatz* (imperativ normativ, în sensul criteriului valorii) nu poate fi motivat decât de un alt *Sollensatz*, astfel încât ultimul trebue să fie „obiectul credinţei nu al cunoştinţei"[98]). Indiferent de aplicaţiunile în concretul dreptului pozitiv ale acestor idei directoare, pe care Fr. Emanuel le critică motivat, reţinem ca valabilă atitudinea lui Radbruch faţă de problema realităţii juridice: comparabilă, ca valoare, doar cu contribuţia autorilor fenomenologi.

Neputând insista asupra teoriei lui Iulius Binder, — ale cărui concluziuni finale despre sublimarea ideii de justiţie în dreptul etatic sunt discutabile şi în orice caz, neîntemeiate în ordine filosofică[99]), vom cita printre autorii remarcaţi ai şcoalei neokantiene pe Giorgio del Vecchio, deopotrivă influenţat de Hegel ca şi Binder, mai cu osebire însă de Fichte. Ideia de alteritate, care, până la urmă, întemeiază obiectivitatea şi caracterul absolut al Justiţiei, în concepţia lui Del Vecchio, o discutăm în altă parte[100]).

Ajungem la exponenţii fenomenologiei husserliene în ştiinţa dreptului, adică la contribuţia unor Adolf Reinach, F. Kaufmann, etc. Fr. Emanuel citează printre autorii fenomenologi pe Georges Gurvitch şi Roger Bonnard. Despre opinia lui Gurvitch ne-am mai ocupat, arătând atunci că influenţele fenomenologice nu sunt hotărâtoare în gândirea sa juridică. (Până la urmă, acest autor optează pentru un pluralism faptic: *experienţă juridică specifică*, pe care noi îl socotim neesenţial).

Adecvată primelor ipoteze fenomenologice, este însă opera lui Reinach [101]). Metoda pur deductivă, aceia a matematicei, dela care de altfel pornise şi Husserl, este propusă de Reinach, dreptului. Legile devin, asemenea numerelor sau abstracţiunilor matematice, care totuşi se *verifică* în calculele concretului pozitiv, enunţări cu valoare în sine. Emanuel citează în acest sens următoarele rânduri ale lui Reinach, consecvente *in terminis* metodei aritmetice recomandată de Husserl: legislatorul „găseşte conceptele juridice care se încorporează în dreptul pozitiv" căci „dreptul are o fiinţă (existenţă) separată, ca numerele, arborii, casele" [102]). După ce vom identifica *realităţile*, o viziune intuitivă a acestora (Wesenschau) ne va face să le cunoaştem.

Insuşindu-şi distincţiunea husserliană dintre *ştiinţele esenţelor* şi ştiinţele *realităţii faptice*, Felix Kaufmann îşi constitue gândirea juridică tot în spirit fenomenologic [103]). El arată cât de puţin „fundamentală" era clasificarea făcută de Kelsen între *ştiinţele naturale* şi *ştiinţele normative*, căci, esenţial, între ele, „nu există nici o diferenţă" [104]), — constatare la care dealtfel ne oprisem, pe marginea tezei kelseniene.

Propoziţiunile apriorice, esenţele, au o realitate inatacabilă, etern valabilă. Obiecţiunea adusă de Fr. Emanuel [105]) metodei fenomenologice ni se pare că provine dintr'o neînţelegere a problemei. Tânărul autor francez, parafrazând oarecum atitudinea critică a lui Gurvitch faţă de fenomenologie, susţine că „dreptul pozitiv este independent de principiile apriori", că practica este altceva decât teoria, etc. Răspundem că nimeni nu s'a gândit să conteste variabilitatea haotică a realităţii juridice, înţeleasă în sensul relaţiunilor cotidiene, ordinare. Ştim cu toţii că fenomenul juridic, dreptul pozitiv, este variat şi multitudinal. Nu tăgăduim deci existenţa ca atare a *acestei* realităţi. Discuţia toată a fost de a se şti însă dacă realitatea juridică, ideia de justiţie, adevărul juridic, este *acesta*, din realitatea *aceasta*, haotică. Necesitatea unui criteriu s'a făcut simţită pentru a se porni la unificarea realităţii vulgare, procedându-se, prin cenzura valorilor, la o reducţie în esenţialitate, către permanenţă. Nu numai că autorii adversari ai fenomenologiei nu au contestat necesitatea criteriului, dar am văzut că ei au căutat, pe rând, *să promoveze unul:* când sociologic, când psihologic, [106]), când logic. Am denunţat ca *fenomeniste* toate aceste criterii, făcând rezerve asupra calităţii lor de a „reduce" unificator realitatea socială, tocmai pentrucă, substanţial, esenţial, făceau parte dintr'ânsa. Adoptând punctul de vedere al filosofiei valorilor pentru a cerceta criteriul în stare să ne confere adevărul juridic, adică cercetarea metafizică (al cărei obiectiv este absolutul) — ni se pare firesc să optăm pentru acele criterii, deduse dintr'un raport cu eternul,

adică dintr'o cercetare metafizică, şi să criticăm ca flexibile şi relative, deci inapte a fi criterii : pe acelea izvorîte din viaţa efemeră, din existenţa vulgară (pe care totuşi dela Hegel până la Bergson, James, Gurvitch, etc. s'a pus atât preţ, substituind-o chiar „absolutului"). Critica adusă metodei fenomenologice, singura care încearcă o descriere a esenţialului absolut, a concretului imuabil, indiferent dacă valoarea în sine a matematicei ar putea fi pusă la îndoială sau raportată la psihologia savantului, ni se pare nedreaptă. Dintre toate criteriile cercetate în expunerea noastră, cel mai puţin flexibil, cel mai puţin relativ, cu toate că s'ar putea să nu fie absolut, îl socotim pe acela fenomenologic: în interpretarea existenţială radicală. Ce însemnează însă această interpretare existenţială a fenomenologiei şi cum îşi găseşte aplicaţiunea în aporia realităţii juridice? Vechea opoziţie dintre *sein* şi *sollen* (être şi devoir-être) credem că numai prin analiza existenţială fenomenologică recapătă adevărata natură, cei doi termeni restabilindu-şi valoarea firească şi raportul reciproc necesar. *Sein* în sens fenomenologic este existenţa în sine, nu *aceasta* trecătoare, a vieţii sociale în perpetuă schimbare. *Sollen* este un imperativ, nemotivat în sine, pentrucă el ne arată ceiace „trebue" să fie norma unei societăţi într'un timp oarecare; prin urmare, comparativ cu absolutul şi cu existenţa în sine (sein) — *sollen* îşi pierde caracterul de imperativ,

pe care i l-a atribuit, factice şi nelegitimat, logica practică a lui Kant şi a neokantienilor. El devine astfel, redus la valoarea lui relativă, un simplu *indicativ* în raport cu existenţa fundată în sine, pentrucă aceasta din urmă se întemeiază pe realităţile alogice şi atemporare, cum le prevede Sheler; apriorice, însă nu intuitiv vitaliste în sens bergsonian: pentrucă aici trebue denunţată confuziunea grosolană ce s'a încercat între intuiţia fenomenologică şi bergsonism.

Valoarea termenilor s'a inversat! Efemerul şi relativul, condiţionate de existenţa trecătoare a normei sociale (un *sollen* util, nu etern) urmează a fi judecate prin raport la existenţa absolută *(sein)*. Imperativul metafizic trebue să fie impus, criterial, aceluia logic şi psihologic al normelor sociale, iar nu invers. Logica nu se poate substitui metafizicei. Pentru a afla adevărul juridic vom încerca, neîncetat, să ne întrebăm ce poate exista în eternitate iar nu să atribuim, postulativ şi nemotivat, valoare absolută, imperativă şi categorică, unui *trebue* raţional, intim şi necesar condiţionat de nevoile normative ale mediului social, deci trecător ca şi acesta. Despre realitatea juridică urmează aşadar să ne întrebăm în raport cu valoarea în sine a Adevărului juridic, legat, până la depăşirea impasului kantian, de soarta precară a adevărului în genere, adică de realitatea existenţială a eroarei: în aporia cunoştinţei ca şi în problema justiţiei.

VALOAREA PROBELOR.

1. — Funcţiunea probelor procesuale. Indicaţii despre metodă.

Intr'un esseu de dată recentă [1]), analizând principiul înscris în art. 1169 c. civ. rom. [2]) autorul se întreabă ce eficacitate putem nădăjdui dela administrarea probelor procesuale şi care este raportul dintre concludenţa acestora şi adevărul însuşi. Faţă cu varietatea de opinii pe care o oferă doctrina, următoarea observaţie anunţă toată dificultatea cercetărilor ce am întreprins: „Nimeni nu spune că proba în justiţie are de scop stabilirea adevărului, într'un sens obiectiv, adică general; ci numai de a provoca o credinţă, o convingere, o certitudine cu privire la obiectul nesiguranţei sau al controversei". Ce trebue să credem despre „adevărul" şi despre „certitudinea" la care se referă doctrina de specialitate, îndeosebi Lessona [3]) — drept criteriu al valorii probelor, acum, când o introducere cu privire la natura metafizică a realităţii juridice, stă mărturie despre realitatea existenţială a eroarei?

Vom încerca deci, în acest capitol final, nu atât să obţinem criteriul absolut al adevărului în *raportul procesual,* (încercarea ni s'ar părea că depăşeşte mijloacele noastre de investigaţie, în urma concluziunilor dualiste pe care le-am pus aporiei adevărului şi justiţiei) — dar să identificăm, pe cât posibil, cauzele eroarei judiciare, printr'o analiză a validităţii obiective ce pot oferi probele procesuale, în raport cu adevărul pe de o parte, cu factorii *raportului procesual,* pe de alta. Cu privire la primul raport, o întrebare prealabilă este următoarea: probele urmăresc a identifica. Adevărul juridic, ori să ofere o concludenţă logico-psihologică, de natură să întemeieze, formal, hotărîrile judecătorilor? Intrebarea se pune cu atât mai grav, în lumina capitolelor precedente, pentrucă întreg efortul pe care l-am încercat în lucrarea de faţă a fost de a dovedi structura fenomenistă a logicei şi a psihologiei, ca metode de cercetare a realităţii, şi, paralel: eroarea genitală care prezidează orice manifestare a acestor două metode, în câmpul cunoştiinţei. Dacă teza noastră a izbutit — nu să convingă, — dar, cel puţin, să atenueze simţitor valoarea logicei şi a psihologiei, ce trebue să spunem despre validitatea probelor procesuale, a raportului procesual însuşi, şi a deciziunilor judecătoreşti, care, astfel cum este întemeiată astăzi ştiinţa dreptului, repauzează aproape în mod exclusiv pe logică şi pe psihologie? Dacă logica şi psihologia sunt structural şi existenţial fenomeniste, deci vestigii ale eroarei, ce raport de cauzalitate se mai poate stabili între aceste metode, generatoare ale injustului şi ale răului, prin chiar vocaţiunea lor metafizică—

şi adevărul, „numai adevărul", — pe care desbaterea procesuală afirmă că îl caută în tot locul?

Pe de altă parte, factorii raportului procesual, de care va fi vorba mai departe, nu printr'o cercetare proprie adevărului îşi manifestă opera, dar proba testimonială în special, bazată pe psihologia martorilor, nu aduce un altoi încă mai consistent, eroarei logico-psihologice iniţiale? Elementele logico-psihologice le întâlnim deopotrivă în formaţiunea noastră intelectuală, şi potrivit acestor metode interpretăm realitatea în genere, apoi realitatea juridică, în sfârşit: „veritatea" probelor procesuale. A spune că o soluţiune radicală este posibilă, prin eliminarea acestor metode din studiul dreptului, ar însemna desigur a susţine o aberaţie, pentrucă, am arătat că logica imaginistă, constituind necesar eroarea în orice cunoştinţă, are o realitate existenţială „în sine", asemenea adevărului. Soluţiunea dualistă la care ne-am oprit era esenţială, nu factice. Eroarea nu este virtuală, dar existenţială. Intreg efortul omului consistă deci din a atenua eroarea, nu din izgonirea ei radicală; această ultimă operaţiune nefiind accesibilă, nici abordabilă. Intr'o discuţie despre valoarea probelor, singura finalitate pe care trebue să o avem în vedere este identificarea şi eliminarea, pe cât posibil, a cauzelor eroarei judiciare, adică a elementelor logico-psihologice, pur fenomeniste, printr'un efort ontologic suprem, de înţelegere a realităţii juridice, astfel cum am interpretat-o în capitolul precedent:

adică existenţial, în raport cu absolutul şi eternitatea.

Când, în acelaşi studiu, se scrie: „Justiţia este în noi (ca şi injustiţia); un lucru interior pe care în zadar l-am căuta aiurea, fie în cer, fie pe pământ; în noi, în impulsiunile sufletului nostru, în instinctele noastre sociale, în sentimentele, în trebuinţele vieţii noastre afective" [4]) paranteza deschisă socotim că adevereşte ipoteza dualistă pe care am încercat să o întemeiem pentru realitatea juridică, şi care guvernează, din umbră, dar cu certitudine existenţială, devoluţiunea procesuală.

Intrebarea pe care am pus-o mai sus: dacă problema probelor trebue cercetată în raport cu aporia Adevărului, — nu mai apare aşadar atât de inutilă. Acest raport nu se „subînţelege", sau dacă se subînţelege, faptul constituie încă o dovadă despre comoditatea răspunsului sau despre superficialitatea analizei. Adevărul nu se subînţelege, iar eroarea nu trebue tăgăduită. Sunt ambele, realităţi necesare. A se susţine că în administrarea justiţiei căutăm adevărul, nimic mai firesc. Viaţa noastră întreagă, este o dramă continuă şi o goană istovitoare, pentru a cunoaşte cu certitudine, adevărat. In lumea tribunalelor, şi astfel cum este organizată Justiţia, forma are o funcţiune hotărîtoare. Nu s'ar putea tăgădui valoarea formei, atâta vreme cât funcţiunea ei ar fi înţeleasă ca o sinteză a *realităţii*, adică în sensul identificării a-

devărului. Ea ar apare astfel ca o *realitate*—şi am văzut că sunt curente puternice în gândirea contemporană care o consideră drept singura realitate, tăgăduind existenţa conţinutului şi a substanţei. Insă nu despre o astfel de funcţiune a formei, este vorba în dreptul procesual. Raportul dintre formă şi adevăr, dispare aproape cu desăvârşire. Nu mai interesează forma, pentru ca să ajungem la adevăr, dar ni se pare că forma în sine devine o realitate, realitatea statornică a eroarei. Tradiţia formei, moştenită ca atare dela Romani [5]), se perpetuează recrudescent. Forma pentru formă şi nu pentru adevăr, iată realitatea procesuală, comparativ cu realitatea juridică. Forma judiciară nu este o sinteză a realităţii, (care pretinde un întreg proces al cunoaşterii şi, în orice caz, un efort metafizic de înţelegere a lumii). Ea se bazează nu pe cunoaştere şi pe metafizică, dar pe logica suficientă şi pe psihologie. Trebue să adăugăm că foarte adesea sunt ignorate chiar principiile logico-psihologice, a căror funcţiune fenomenistă este generatoare a eroarei, ceiace nu înseamnă că ignorarea lor înseamnează restabilirea adevărului, pentrucă tot din motive logico-psihologice le ignorăm: adâncind ca atare eroarea, formal. „Formele judiciare sunt contingente, în sensul că ele atârnă de ordinea socială şi politică, de moravuri şi de ideile curente, şi mai ales de dreptul material în serviciul căruia sunt puse" scrie acelaşi autor [6]). Aceasta desigur, ar fi funcţiunea „ideală" [7]) a formei judiciare, pentrucă în dreptul procesual al tribunalelor adecvarea dintre formă şi conţinutul etico-social nu are loc. Dimpotrivă, asistăm la un fel de rezistenţă a formei, o inerţie conservatoare a *formei pentru formă*. Ca să ne exprimăm cu o expresie tehnic-procesuală, ar trebui să spunem că forma opune un „fine de neprimire" realităţii sociale etico-juridice, preferând simpla ei îndeplinire, indiferent de raportul cu materia. Pericolul este mare. Mediul social, deşi nu poate fi criteriul adevărului juridic, reprezintă totuşi viaţa cea de toate zilele, aparenţa aceasta în care trăim. Indiferent dacă viaţa aşa cum ne apare este sau nu *realitatea*, (cum crede în deosebi Bergson), sau dacă viaţa, ca structură fenomenală, dovedeşte din contra: realitatea eroarei, — cum am încercat să susţinem noi, — un fapt este necontestat: că omul trebue să se adapteze la viaţă mai întâi, şi apoi să raporteze viaţa pe care o duce, la adevărul absolut, luptând împotriva eroarei în care trăeşte necesar. Deci, din punctul de vedere al existenţei ca atare, fără a lua în prima consideraţiune criteriul adevărului, forma judiciară trebue să evolueze, exprimând fondul etico-juridic al societăţii. Dacă acest lucru nu se întâmplă, două consecinţe ies la iveală, amândouă grave: în fond, inerţia formei nu reprezintă însăşi realitatea juridică şi adevărul absolut, pentrucă ea nu simbolizează decât forma unui timp *social* şi a unui mediu *social* tre-

cut. In formă, individul se solidarizează cu prezentul social, acela în care trăeşte, iar forma unui timp trecut, inadecvată vieţii lui actuale, îi apare ca o *nedreptate sigură.* Aşadar forma judiciară, prin ea însăşi, pe deoparte nu exprimă realitatea juridică, pe de alta exasperează spiritele contemporanilor, cu firești aderenţe şi cu certe rădăcini în actualitatea socială a vieţii cea de toate zilele, deci pretinzând o adecvare desăvârşită a formei procesuale la modalitatea vitală a prezentului. Avem astfel adesea, credinţa, că în dreptul procesual asistăm la o *estetică a probelor,* nu la o *etică a adevărului,* formele procesuale, probele procesuale, devenind valabile, din momentul în care au fost îndeplinite. In acest sens interpretăm rândurile d-lui prof. Herovanu: „Oriunde intervin formele judecătoreşti, ne găsim în faţa unei probleme de deslegat şi a unei necunoscute de căutat. Cu toate aceste, nicăeri aproape, textele nu vorbesc de adevăr, ca şi cum acesta ar fi cu desăvârşire străin de preocupările lor. Abea dacă pomenesc de el în formula jurământului, (...„jur să spun adevărul") sau în câte o altă rară ocaziune. Dar în schimb ele vorbesc stăruitor de probe, ca de un lucru de primă însemnătate, pe care-l organizează şi-l reglementează cu deosebită atenţiune" [8]). Prinurmare nu ne întrebăm cum să fie probele ca să fie adevărate, dar cum să le îndeplinim pentruca să satisfacă exigenţa aparenţei de adevăr, de care

are nevoe judecătorul, pentru a-şi întemeia propria-i convingere.

Să vedem care este opiniunea doctrinei de specialitate asupra funcţiunei probelor.

Domat distinge *conceptul logic* de acela *juridic-procesual* [9]). Din punctul de vedere al conceptului logic, vorbim de „probe în genere" care se pot defini ca o încercare de a ajunge spiritul adevărului, proba procesuală fiind mijlocul regulat pe care legea ni-l pune la îndemână pentru a stabili cu certitudine adevărul unui fapt controversat [10]). Dacă în ceiace priveşte „proba în sine", — corespunzând conceptului logic ce se angajează a descoperi adevărul, — obiectăm că orice concept poartă în sine semnul fenomenist al aparenţei, deci al eroarei, nu al adevărului,—cu atât mai puţin apropiată de adevăr se poate numi proba simplu procesuală, care urmăreşte a stabili „cu certitudine" adevărul unui *fapt* controversat. Sublinierea este în măsură să ne atragă atenţiunea cât de precară este poziţia adevărului ori de câte ori este raportată la *fapte,* adică la realitatea haotică. Intre adevărul unui fapt şi adevărul însuşi, este desigur aceiaşi deosebire ca dela aparenţă la realitate. Ar fi absurd să pretindem o „evadare" din lumea faptelor. Aceasta este lumea în care trăim noi, cotidian. Nu în asemenea sens periculos, menit să compromită înţelesul metafizicei, trebue privită critica definiţiunii lui Domat. Intrebarea este aceiaşi, bine precizată, cu finali-

tăţi şi orizonturi accesibile: oare *adevărul faptelor* ne interesează sau, dimpotrivă, probele trebue să ne ofere *criteriul* valoros, în stare de a discerne, cu efect decisiv, faptele, deci trebue să fie, esenţial superioare faptelor, din moment ce li se opun drept criteriu selectiv? Vom spune despre probe, ceiace am spus despre majoritatea definiţiunilor cu privire la realitatea juridică, care o defineau în raport cu mediul social sau cu acela faptic: din fapte nu pot ieşi decât fapte, faptele şi probele definite drept mijloc de a cunoaşte realitatea faptică, sunt doar *indicative,* (ca şi fenomenul însuşi), deaceia ori cărei definiţiuni care nu atribue probelor altă funcţiune decât pe aceasta, îi vom obiecta că nu ţine seamă de adevărul juridic însuşi.

Bentham[11]), menţine distincţiunea făcută de Domat, propunând o definiţiune nu mai puţin afectată către adevărul faptic. El observă că „proba este un mijloc logic de întrebuinţare comună şi generală, pentru a dovedi un fapt presupus adevărat, care se consideră ca destinat pentru a servi cauza convingerii de a se şti dacă există un alt fapt“[12]). Superioritatea definiţiunii lui Bentham faţă de aceia a lui Domat, este totuşi de remarcat. Bentham nu spune că proba este un „mijloc logic...“ ceiace însemnează că necesitatea de a se acorda probelor o altă valoare, pe deasupra aceleia de indice faptic, s'a făcut mai simţită decât în teoria lui Domat, care pretindea doar că

acest „mijloc stabilit de lege“ să corespundă faptelor. Insă, deşi logica este *criteriul* oficial, admis nu numai de justiţie, dar *în special* în justiţie, ca să discernă faptele — renaşte întrebarea: oare să fie conform *adevărului* criteriul logic? Dacă probele sunt „mijloace logice“, urmează să le atribuim o valoare în sine, ori să spunem că logica s'a dovedit, la rândul ei, a fi un simplu indicativ, nu un imperativ, pentru stabilirea adevărului? Evident, indicativul logic este superior indicativului faptelor, a cărui realitate vulgară urmează a o discerne, într'o măsură oarecare. Nu îi putem contesta decât valabilitatea intrinsecă prin raportul la Adevărul juridic însuşi, însă niciodată nu i se poate tăgădui utilitatea sau necesitatea, pentrucă această afirmaţiune ar echivala cu o absurditate. Criticând valoarea probantă a logicei şi — vom vedea: şi a psihologiei, — nu însemnează că vrem să răpim judecătorului singurele metode de investigaţiune judiciară pe care, deobicei, le posedă; nu putem pleda pentru anularea radicală a acestor quasi-criterii. Deosebind valoarea *eficientă* a logicei şi a psihologiei, adică producătoare de convingeri superficiale, pur formale, invocăm însă raportarea acestora la adevărul absolut, adică afirmăm părerea că judecătorul să încerce un efort de înţelegere pe deasupra logicei şi a psihologiei, urmărind nu concludenţa *judiciară* a probelor, dar valoarea lor prin raport cu realitatea *juridică.* Intre *juridic* şi *judi-*

ciar, se desbate drama adevărului în justiţie. In orice caz, definiţiunea lui Bentham ni se pare superioară multora din doctrina contemporană, meritorie mai cu seamă pentrucă a fost elaborată la un timp relativ îndepărtat.

Gennari [13]) aduce un element valoros în definiţiunea pe care o dă probelor. Deşi proba este „un fapt stabilit de lege" dar probele sunt „supuse *criteriului* judecătorului, prin mijlocul căruia cineva obţine *certitudinea* legală a unui alt fapt îndoelnic" [14]). Gennari distinge între *proba* în genere, definită mai sus şi *mijlocul probei*, care este, după interpretarea lui Lessona, „faptul preordonat de lege şi destinat să procure judecătorului certitudinea legală a unui alt fapt îndoelnic". In substanţă, cele două definiţiuni nu diferă prea mult. Este important pentru noi însă că Gennari îşi dă seama, poate instinctiv, (pentrucă de o legitimare metafizică a acestei opiniuni nu poate fi vorba), de funcţiunea autentică a probelor: indicative faptice, supuse *criteriului* judecătorului. Cum trebue să fie acest criteriu, pentruca să aibe valabilitate, Gennari nu răspunde motivat. Este suficient însă că îl raportează la *certitudinea* legală nu la lege pur şi simplu, adică la ceiace poate fi adevărul juridic, nu formula legală prin ea însăşi.

Definiţiunea lui Laurent, pe care Lessona o găseşte „scurtă şi precisă" (proba este demonstrarea legală a adevărului unui fapt) ni se pare că

nu aduce nimic nou [15]). Mai cuprinzătoare, deşi tot atât de fenomenistă, este enunţarea lui Del Giudice: [16]) proba este mijlocul pe care legiuitorul, întemeindu-se pe logică şi experienţă, îl oferă pentru a se obţine adevărul faptului civil. Aceiaşi obiecţiune: putem încerca să *cunoaştem* faptele, încercare ce se loveşte necesar de realitatea eroarei, dar nu putem vorbi, pornind dela faptele probante, despre *adevărul* juridic.

O cercetare mai stăruitoare, pretinde opinia lui E. Bonnier [17]). Autorul francez, este un teoreticiar al probei judiciare şi totodată un gânditor al valorii lor în justiţie. Pentru a-i înţelege punctul de vedere în aporia probelor, să vedem ce crede Bonnier despre adevăr în genere. „Descoperim adevărul atunci când există o conformitate (adecvare) între ideile noastre şi faptele de ordin fizic sau de ordin moral pe care dorim să le cunoaştem". Deaceea *„a proba* însemnează a stabili existenţa acestei conformităţi. *Probele* sunt diversele mijloace prin care inteligenţa ajunge la descoperirea adevărului" [18]). In urma constatărilor din capitolele anterioare, mărturisim că punctul de vedere al lui Bonnier, deşi ireproşabil ca dialectică, sau poate tocmai deaceia, nu ne satisface. Optimismul acestui autor cu privire la posibilitatea omului de a adecva „ideile la fapte", pur hegelian, nu este singular, şi ţine seamă, în orice caz, de ţinuta filosofică a

epocei [19]). Afirmaţia că probele sunt mijlocul „prin care inteligenţa ajunge la descoperirea adevărului", indică două nervuri de gândire idealiste: prima, că omul *poate* cunoaşte adevărat, a doua, că metoda cunoştinţei, drumul adevărului, este inteligenţa, logica. Corectivul pe care am încercat să-l aducem acestei opiniuni — comună de altfel ca atitudine, întregei doctrine juridice moderne — a fost următorul, de două ori negativ: omul nici nu *poate* cunoaşte adevărul în exclusivitate, adică absolut, decât implicând în actul cunoaşterii coexistenţa *reală* a eroarei — iar raţiunea simplă, nu trebue să pretindă o cunoaştere certă, dată fiind structura ei fenomenistă. Mai puţin fenomenistă decât a emotivităţii afective, adică de un grad metafizic superior *psihologiei,* dar, totuşi, fenomenistă. Deaceea, faimoasele întreruperi şi avertismente pe care judecătorul le dă adesea avocaţilor („treceţi în *fapt,* curtea cunoaşte *dreptul")* — şi la care se referă şi Bonnier [20]), ascund nu atât o lipsă de atenţie, cât o naivă încredere pe care omul o are în raţiunea lui şi o statornică iluzie că stăpânim esenţialul şi principalul (ideia de drept) rămânând a cunoaşte doar faptele, pentru a „deduce" adevărul juridic. Repetăm: prea a fost mare prestigiul teoretic al idealismului absolut, prea s'a crezut de către toată lumea că realitatea este de natura omului, pentruca să nu apară explicabilă superba grandoare convenţională pe care este întemeiat

dreptul modern şi codul civil în special. Mitologia raţiunii a fost operantă la redactarea codului Napoleon, iar singurul „aport" filosofic pe care oficialitatea juridică a înţeles să-l accepte pentru elucidarea adevărului în justiţie este acela al *psihologiei,* adiţiune care a statornicit mai cu tărie eroarea, pentrucă psihologia este haosul faptic al vieţii ca atare, mai puţin autentică pentru problema adevărului, chiar decât logica.

Bonnier are dreptate însă când precizează că o teorie a probelor judiciare este una care se ocupă cu „proba faptelor" nu cu „proba dreptului" adică a ideii de justiţie [21]). Redusă la valoarea indicativă a faptelor, proba judiciară îşi află cadrul firesc, cu o singură condiţiune, pe care aproape toţi autorii citaţi, inclusiv Bonnier, nu o respectă: să nu se tragă nici o concluzie cu privire la Adevărul juridic, din valoarea probantă a faptelor. Faptele şi proba faptelor sunt de esenţa existenţială a vieţii, nu a adevărului. Atunci când adeverim viaţa, prin proba faptelor, nu ajungem adevărul, indiferent dacă instrumentăm pe cale logică sau psihologică şi indiferent de susţinerile psihologicismului fenomenist, expus de Bergson, de care ne-am ocupat mai înainte. Mitologia vieţii este tot atât de periculoasă ca mitologia ideii, (psihologia, tot atât de neconcludentă ca şi logica) în sensul realităţii absolute, din care ideia de justiţie face parte, esenţial. Deaceia, nu subscriem următoarea concluzie a lui Bonnier: „aplicată la

fapte, teoria probelor mai are încă imensa latitudine de a se ataşa în mod intim descoperirii dreptului" [22]). Distincţiunea lui Bentham între *legi substantive* şi *legi adjective*, primele constituind normele de fond, cele din urmă normele de procedură, care realizează procesualmente normele substantive, — citată de Bonnier pentru a indica diferenţa de valoare şi totuşi corelaţiunea şi colaborarea dintre ele, — ni se pare că nu indică afirmaţia reclamată. Intre cele două categorii de legi şi adevărul juridic nu există o legătură eficientă. Forma legilor de fond, ca şi forma procesuală, reprezintă „forme", sinteze de viaţă socială trecută şi atât, iar metoda logico-psihologică, întrebuinţată în dreptul procesual pentru a le interpreta, le îndepărtează şi mai mult de dreptul însuşi. Este nevoie să insistăm asupra teoriei lui Bonnier, pentrucă o vom recunoaşte aceiaşi, cu uşoare nuanţe personaliste, la toţi autorii de specialitate, fiind totodată caracteristică pentru atitudinea doctrinei moderne, în raport cu problema adevărului. Peste tot vom întâlni un binecuvântat optimism, pretutindeni, încrederea idealistă în raţiune şi în psihologie. „Cuvântul *probă*, luat în sensul cel mai larg, desemnează orice mijloc direct sau indirect pentru a ajunge la cunoaşterea faptelor" [23]). In urma contribuţiei şcoalei dela Marburg, având în vedere susţinerile unui Cohen, Natorp, Ernst Cassirer, [24]) — am fi preferat ca definiţia de mai sus, pentru a fi mai

aproape de adevăr, să fie corectată astfel: „proba urmăreşte mijloacele prin care ajungem la cunoaşterea *realităţii*". Dar să admitem că teoriile despre inexistenţa substanţei (faptice) nu ar fi valabile, că accentul, în problema adevărului, nu s'ar fi mutat depe *fapt* pe *funcţiunea* faptului adică pe raportul de judecată, considerat de Cohen şi Cassirer ca singura realitate existenţială [25]), — cum devine accesibilă această cunoaştere certă, cum *probăm* realitatea? Bonnier îşi însuşeşte, fără rezerve critice, vechea ţinută a dogmatismului metafizic. „Sunt oarecari fapte pe care le cunoaştem, pentru a spune astfel, în mod imediat, pe care le percepem fără nici un intermediu, a căror impresie asupra inteligenţei este atât de vie ca aceea a luminei asupra organismului vederii [26]); sunt altele la care nu ajungem decât prin intermediul altor fapte, percepute în trecut, pe calea raţiunii, care ne conduce dela cunoscut la necunoscut. In primul caz avem deaface cu proba directă, intuitivă; în al doilea, ea este indirectă, mediată. Această ultimă probă, fiind singura care exige dela inteligenţă o operaţiune mai mult sau mai puţin complicată, este deasemenea, singura care primeşte, în înţelesul obicinuit, numele de *probă*" [27]). Să analizăm afirmaţiunile. Se admite mai întâi, — după părerea noastră: postulativ deci nejustificat, — că ar exista o *evidenţă*, în stare să ne pună în contact nemijlocit cu faptele (vom zice: cu realitatea,

pentru a nu condiţiona inutil realitatea de fapte). Bonnier merge chiar mai departe cu clasificaţiunea. „Evidenţa" este de două feluri: internă şi externă. Prima, ne relevă, evident tot nemijlocit, „faptele care se petrec în noi" şi este „baza oricărei cunoştinţe, singura bază care rezistă scepticismului" [28]).

Ignorând voluntar contribuţia gândirii mai nouă, şi, în mare parte, fiind în imposibilitate de a o cunoaşte, dată fiind data la care scrie, Bonnier interpretează însă, adesea greşit, opera filosofilor pe care îi citează. Astfel, când scrie despre Kant: „(el) n'a făcut decât să reproducă această demonstraţiune (n. a. a lui Descartes: cogito ergo sum) sub o altă formă, când a stabilit că orice adevăr apare omului ca *subiectiv*",—s'ar înţelege că marele gânditor ar fi admis, principial, că adevărul este accesibil cunoştinţei noastre, cu singura condiţie ca subiectivitatea să fie respectată. Nici nu se poate o mai greşită înţelegere a ipotezei kantiene. Am arătat [29]) că *tocmai* din pricina subiectivităţii, adică din pricina funcţiunilor şi categoriilor conştiinţei, ne depărtăm necesar de substanţă, şi cunoaştem indirect, conceptual. Kant a insistat prea mult asupra distincţiunei dintre fenomen şi numen, tocmai pentru a tăgădui posibilitatea omului de a cunoaşte direct realitatea. Descartes, îşi dă seama, deasemenea despre realitatea eroarei [30]). Incât, ne surprinde cum din citarea celor doi mari gânditori, Bonnier

poate trage concluziunea că „faptele de *conştiinţă*, pentru a întrebuinţa limbagiul metafizicei moderne, nu pot să fie contestate decât de aceia cari vor duce îndoiala până la nebunie, cari vor merge până la a pune în discuţie propria lor existenţă" [31]). O asemena afirmaţiune este demnă de Fichte, Hegel, Schelling, Bergson, însă în nici un fel nu poate fi familiară lui Descartes şi lui Kant. Nimeni nu se gândeşte să conteste „faptele de conştiinţă" sau propria noastră „existenţă" însă a spune că între subiectivitatea existenţială a „faptelor de conştiinţă" şi realitatea absolută există o echivalenţă, că deci faptele de conştiinţă, în special datorită metodei raţionale la care se referă Bonnier, deţin cu certitudine *adevărul*, iată afirmaţiunea pe care Kant niciodată nu a susţinut-o şi care a făcut dealtfel obiectul cercetărilor noastre amănunţite din capitolele precedente. Tăgăduim aşadar, în urma atâtor analize, deşi având în mare stimă efortul fenomenologiei husserliene de a ajunge la „evidenţa apodictică"—credinţa că o asemenea „evidenţă internă" a adevărului este posibilă, raţional. Vechiul drum decadent dela logică la psihologie, pe care au apucat autorii desabuzaţi de lipsa de adecvare a fenomenismului hegelian la aporia adevărului, este parcurs, fiind socotit salvator, şi de Bonnier. Acolo unde nu mai răzbim cu logica, invocăm psihologia şi în orice caz, trebue să obţinem *adevărul*. (Fenomenismul psihologic bergsonian a dat

mult curaj în acest sens). „Fără îndoială, i se poate reproşa lui Descartes de a se fi ataşat în mod prea exclusiv la raţiune, şi de a fi deschis astfel calea erorilor lui Malebranche şi Spinoza, nepunând deci în relief o facultate atât de importantă cum este voinţa. Ar fi trebuit să adauge, pentru a fi complet: *voiesc, deci exist.* Dar totuşi, prin metoda sa, el n'a stabilit *mai puţin bazele veritabilei psihologii*" [32]). Nu poate fi vorba deci, în opinia lui Bonnier, de înţelesul pur logic, pe care îl dă Rudolf Stammler *voinţei juridice* [33]), dar de o simplă invitaţiune de a lua în consideraţiune, acolo unde „evidenţa internă" mijlocită prin raţiune nu ne mai apare tocmai atât de... evidentă — şi datele psihologice. Că psihologia este chiar mai improprie decât logica idealistă pentru a ne învedera realitatea juridică, indiferent dacă este sau nu adecvată cu viaţa [34]), — am mai susţinut în paragrafele speciale şi vom mai reveni, cu osebită privire asupra teoriei probelor. Ce rămâne însă din afirmaţiunea lui Bonnier că *proba* fundamentală, indubitabilă, în stare să ne confere cu certitudine adevărul, este evidenţa internă, faptele de conştiinţă, care ne relevă în mod sigur realitatea? Şi ce trebue să spunem despre valoarea tuturor celorlalte probe judiciare, pe care Bonnier le pune în legătură cu proba fundamentală, elaborată de conştiinţă, şi despre care ne spune, deasemenea, că prin raport direct sau indirect la metodele logico-

psihologice, au aceiaşi funcţiune: identificarea adevărului juridic? Bonnier vorbeşte astfel despre „o a doua speţă de evidenţă" — evidenţa „mai puţin perfectă, mai puţin directă decât prima, care se referă la faptele exterioare, percepute de către organele simţurilor noastre" [35]). El este de părere că inductivismul empirist constitue „ceiace Kant numeşte adevărul *obiectiv*" [36]). Denunţăm eroarea fără s'o mai analizăm, trimiţând la constatările anterioare [37]). „Această inducţiune este atât de rapidă, atât de instantanee, că se confundă în practică cu evidenţa însăşi. Căci în definitiv, dacă este îngăduit câtorva metafizicieni idealişti să tăgăduiască existenţa corpurilor (fizice n. a.), o asemenea supoziţie nu ar putea fi luată în seamă în ştiinţele pozitive, care fac să punem pe aceiaşi linie, colaborând, evidenţa internă şi evidenţa externă" [38]). Maxima lui Bacon [39]), la care se referă Bonnier pentru a întemeia susţinerile sale, ni se pare că rămâne în afară de însuşi centrul problemei ce ne preocupă, — şi pe care Bonnier trebuia s'o urmărească. De astădată, se estimează în sensul absolutului, valoarea faptelor, adică a realităţii vulgare, ignorându-se întrebarea esenţială a cercetărilor: în ce fel s'a dovedit „evidenţa" externă? Pentrucă nu este vorba despre „ce se vede" ori „se aude". Bonnier urmăreşte a descoperi care sunt indiciile *sigure* ale adevărului, iar impresiunile noastre empirice au a fi rejudecate,

conform unor criterii superioare, pentru a ne da seama de *realitatea* sau *eroarea* lor, în nici un caz, nu le putem postula discreţionar, drept realităţi sau „evidenţe". Nici pe calea inductivismului empirist nu ajungem deci să *probăm* realitatea, cu tot prestigiul de care se bucură această metodă în gândirea contemporană [40]). Acelaşi autor, vorbind mai departe despre metoda deductivă, îi tăgăduieşte valoarea probantă absolută, adoptând de astădată o atitudine mai „metafizică", deşi despre adevărul matematic s'ar putea susţine că este mai pur şi mai aproape de realitate decât despre impresiunea empirică — naturalistă [41]). Se recunoaşte totuşi că „inducţiunea, în oarecare circumstanţe, nu are aceiaşi certitudine (ca adevărul deductiv n. a.), ea nu ne furnizează decât *indicii* mai mult sau mai puţin grave". Acest lucru se întâmplă însă „nu pentrucă legile naturii fizice nu ar fi mereu constante, dar multe din aceste legi ne sunt încă necunoscute" [42]). Bonnier se referă la încercarea lui J. St. Mill de a demonstra că există o egală necesitate în enunţarea silogismului elaborat inductiv — cu aceea a silogismului deductivist întemeiat pe aritmetică sau pe geometrie. Credem că „logica" lui Mill n'a reuşit să ne convingă însă despre această echivalenţă, greu de susţinut, cunoscută fiind varietatea haotică a fenomenului naturalist, iar pe de altă parte atitudinea psihologică pe care savantul o adoptă în faţa realităţii fizice, încercând s'o constrîngă în legile pe care *el* le poate formula— dar neizbutind să le sesizeze vreodată integral,— adevăr bine susţinut între alţii de Henri Paincaré. Afirmaţia despre valoarea *indicativă* a metodelor probante, făcută de Bonnier fără de nici o legătură cu susţinerile iniţiale, o subliniem, aşadar, cu un singur corectiv: probele au o valoare indicativă în sensul vieţii, adică în sensul realităţii fenomeniste, haotice şi neorganizate — nu în sensul adevărului absolut.

Când Bonnier afirmă că un *criteriu* despre valabilitatea probelor în sensul adevărului ar fi pe de o parte „numărul probelor adevărate incomparabil superior aceluia al probelor false" iar pe de altă parte „credinţa în probe", răspundem că în ceiace priveşte primul argument, numărătoarea între probele adevărate şi cele false n'a fost întreprinsă niciodată şi nici nu se poate întreprinde pentrucă încă lipseşte *criteriul* în stare să distingă esenţial şi absolut adevărul de eroare: deci probele adevărate de acele false; iar în ceiace priveşte argumentul: „credinţa" în veridicitatea probelor, avem impresia că ne aflăm în faţa unei afirmaţiuni dogmatice dacă nu chiar teologice, greu de conciliat cu atitudinea unui teoretician care porneşte dela „evidenţa" logică şi psihologică. Astfel rezumă Bonnier, discuţia probelor în general, clasificându-le, în ordinea importanţei: 1) evidenţa, fie internă, fie externă; 2)

deducţiunea; 3) inducţiunea; 4) prezumţiunile morale, credinţa în adevărul probelor.

Să vedem acum în ce fel le raportează la probele judiciare, în particular. „Evidenţa internă este baza oricărei certitudini judiciare, ca şi a oricărei certitudini în general, o bază necontestată şi necontestabilă" [43]). Pentrucă „ce ar trebui să gândim despre un judecător care ar ignora propria sa existenţă?" Intrebarea este tot atât de optimistă pe cât ocoleşte natura dificultăţii. Nu despre existenţa judecătorului este vorba, pentrucă viaţa şi conştiinţa lui nu au nimic necesar, nimic absolut, dar de existenţa în sine a adevărului juridic, pe care el este chemat a-l stabili. Ce legătură de cauzalitate se poate face între cele două existenţe, esenţial distincte? Faptul că magistratul îşi dă seama despre.. faptul vieţii sale, ce concludenţă oferă cu privire la realitatea nepieritoare, alogică şi apsihologică, a adevărului juridic? Din fapte nu pot ieşi decât fapte, niciodată realităţi întemeiate în absolut, atemporar. Referitor la „evidenţa externă", Bonnier este de părere că din moment ce judecătorul va putea experimenta personal faptele, nici o eroare nu mai este posibilă. „De astădată cele două pericole [44]) dispar, judecătorul este în faţa realităţii, ca şi când el are intima convingere de a fi văzut faptele cu ochii lui; trebue să presupunem că numai circumstanţe extraordinare l-ar putea face să se înşele" [45]). Suntem de altă părere: judecătorul, ca oricare om, se înşeală în mod normal, nu extraordinar şi aceasta tocmai pentrucă trăeşte în „circumstanţial", întrebuinţând mijloacele de investigaţiune logico-psihologice, legate sau circumscrise de condiţia sa existenţială. Subscriem însă afirmaţia lui Bonnier că eroarea judiciară va fi cu atât mai mare, dacă „realităţile" le reconstituim din depoziţiile martorilor, adică prin dublul intermediu mistificator de realitate: primul, al conştiinţei cognitive personale, al doilea, conştiinţele insuficiente ori incorecte, ale martorilor. Expertiza, are aceleaşi „şanse ale eroarei", deşi Bonnier o socoate quasi-evidentă, prin raportarea la experimentarea personală a judecătorului. Dacă se manifestă oarecare îndoială asupra eficacităţii probelor de a identifica adevărul, nu cu privire la aceste prime metode o aflăm, dar pentrucă „în imensa majoritate a cazurilor nu se va decide cu ajutorul evidenţei sau al experţilor, *cari pot să se apropie de evidenţă*, dar cu sprijinul probelor propriuzise, deci prin intermediul mijloacelor care *conduc la descoperirea adevărului*" [46]). Sublinierile noastre nu au alt rost decât să observe că totuşi, chiar în ceiace priveşte probele judiciare ordinare, concludenţa lor în sensul adevărului nu este tăgăduită.

Este vorba de *proba faptelor* nu de *proba dreptului*, precizează, din nou, Bonnier, probă care devine totuşi veridică prin metodele anunţate:

deducţiunea şi inducţiunea logico-psihologică. În dreptul procesual, inducţiunea joacă rolul hotărâtor, în special „aceia care repauzează pe cea mai importantă dintre legile naturii morale, credinţa în mărturia omului" [47]). De aici, definiţiunea: „le nom de *preuve* est ordinairement réservé aux modes de démonstration, simple ou entouré de certaines formes, qui s'appuient sur la foi au témoignage" [48]). Incât, inducţiunea logico-psihologică, recomandată drept mijlocul probator prin excelenţă, operant în jurisprudenţă, în ultimă analiză „nu se sprijine decât pe indicii, luate în ordine fizică sau în ordine morală, dând loc la aşa numitele *prezumţiuni*" [49]). Observăm că în aceste enunţări, proba nu mai este definită în raport cu adevărul. O strânsă analiză a realităţilor l-a obligat pe Bonnier să recunoască natura simplu indicativă şi necesar prezumţionistă a probelor procesuale. Toată construcţiunea anterioară, cu privire la întemeierea probelor pe „evidenţă" şi pe absolut — ni se pare că rămâne suspendată.

Lessona arată aceiaşi încredere psihologiei şi logicei. Prima, „este studiul cunoaşterii omului", a doua, „studiul procesului intimei înţelegeri prin care omul stimulează organele cognitive pentru a ajunge la cunoaştere" [50]). Ştiinţa dreptului, fără a se amesteca în domeniul celor două discipline anterioare „se limitează a recunoaşte necesitatea

practică, astfel încât într'o controversă civilă să putem *proba* faptul alegat înaintea judecătorului" [51]). Incât „a proba" în acest sens, însemnează a da judecătorului certitudinea existenţei şi a modalităţii existenţei unui fapt controversat [52]) (dare al giudice la certezza dell'essere e del modo di essere dei fatti controversi). Despărţind dreptul procesual şi probele judiciare pe de o parte de psihologie, pe de altă parte de logică — şi distribuind cu mult bun simţ rolul fiecăreia potrivit realităţilor, teoria lui Lessona ni s'ar părea cea preferabilă, dacă afirmaţiuni ulterioare nu ar veni să ne confirme că definiţiunile de mai sus, ar putea să fie întâmplătoare. Astfel, când Lessona afirmă mai departe că „*proba* atestă adevărul unui fapt în mod direct, iar *prezumţiunea* în mod indirect" [53]) sensul este cu totul schimbat, pentrucă funcţiunea probei nu mai este raportată la certitudinea judecătorului, a cărei valoare relativă nimeni nu o tăgăduieşte, — dar la „adevărul unui fapt", adică la o valoare în sine, pe care proba procesuală nu o poate indica în nici un fel. Mai departe, găsim însă o reîntoarcere la vechiul sens, cel adecvat naturii probele procesuale. „Orice mijloc prin care putem ajunge la scopul de a *da judecătorului certitudinea* existenţei sau inexistenţei unui fapt, este un mijloc de probă" [54]). Menţinem această definiţiune, puţin pretenţioasă, deloc optimistă, dar po-

trivită realităţii procesuale, care nu este tot una cu realitatea juridică.

Doctrina mai nouă, în special aceia franceză, stăruie încă în eroarea definiţiunilor care raportează funcţiunea probelor la adevăr. Aşa de ex. Glasson & Tissier ne învaţă că „proba este în general, demonstrarea adevărului unei propoziţiuni sau a realităţii unui fapt" [55]). Aceiaşi autori aduc însă o observaţiune preţioasă. Deşi, în mod practic, în justiţie ar trebui probat *dreptul*, adică adevărul juridic, totuşi, nu este vorba, în instanţă, decât de proba faptelor şi a actelor. Ca şi Bonnier, Glasson & Tissier observă că „în ceiace priveşte regulele dreptului, judecătorul trebue să le cunoască şi să le aplice. In realitate însă, *acestea* sunt adesea obscure şi au nevoie de a fi demonstrate; dar nu se aplică sistemul probelor stabilit pentru acte şi fapte, este un alt sistem, acela al interpretării şi aplicării legilor" [56]). Distincţiunea făcută ni se pare mult mai preţioasă decât definiţiunea probelor. Ea invederează dubla eroare judiciară, consacrată metodei din dreptul procesual: pe de o parte, şi în *realitate*, imposibilitatea de a scoate adevărul din proba faptelor, constatare la care ne oprisem mai înainte. Eroarea de gradul al doilea, pe care o consacră jurisprudenţa, este însă aceia de *a adecva faptele la forma legală, nu de a aplica legea, conform faptelor probate.* Suntem datori a explica, încă odată: nu susţinem că dacă s'ar aplica

legea conform faptelor probate şi nu invers, (cum se întâmplă în practica tribunalelor) adevărul însuşi ar fi identificat. Oricât am proba faptele, metafizic vorbind, nu putem evada din ipoteza dualistă a coexistenţei esenţiale a adevărului cu eroarea. Insă omul poate trăi în iluzia de gradul întâi (staţionarea în eroare, minus-adevărul existenţial), fără să poată suporta eroarea de gradul al doilea, adică tirania legilor, imperativul lor formal, contrazis, probant, de fapte. Individul şi societatea nu reacţionează decât prin intermediul calitativ al câtorva gânditori de geniu, împotriva eroarei iniţiale, coexistentă fundamental cu adevărul. Lupta împotriva eroarei nu o duce gloata, o duc elitele, uneori abea se simte în contemporaneitate, dacă nu cumva trece chiar neobservată sau ridiculizată. Individul ca şi colectivitatea, pot să-şi dea seama însă în mod „evident" despre eroarea de gradul al doilea, adică despre inversiunea raportului dintre lege şi probă, petrecută frecvent în dreptul procesual, în numele tradiţiei formei, sau mai bine zis: ca un blestem al formei. Mai târziu sau mai devreme, reacţiunea împotriva acestei erori judiciare (nu juridice) este luată în seamă, legea se schimbă potrivit faptelor, apoi, o altă inadecvare, se face, cu timpul, simţită...

René Japiot scrie, în aceiaşi ordine de idei: „dreptul se *interpretează*, nu se probează. Teoria probelor nu se aplică la constatarea faptelor. Ju-

decătorul interpretează legea, dar el ştie mai dinainte în ce loc va trebui să cunoască existenţa şi textul ei. Interpretarea vizează o regulă generală, în timp ce faptele care trebuesc dovedite sunt speciale, relative şi contingente" [57]). O singură sugestie se poate adăuga rândurilor exacte ale lui Japiot: pe cât posibil, dreptul trebue *interpretat conform faptelor probante*, legea deasemenea. Şi aceasta, nu în numele adevărului, care nu se poate ajunge pornind dela fapte, dar în numele ordinei sociale, satisfăcută formal, dacă eroarea de al doilea grad nu se face simţită.

François Gorphe ajunge să exclame, foarte just: [58]) „iată-l pe judecător lăsat de către legiuitor în voia propriilor sale mijloace, (abandonat) „flair"-ului pe care îl are sau pe care se presupune că îl are, adică instinctului său divin. Onoare desigur apăsătoare! Căci orice valoare am acorda intuiţiei, se ştie că ea este extrem de variabilă dela individ la individ, şi că acest mod de cunoaştere, esenţial subiectiv şi supuse greşelii, nu poate fi suficient prin el însuşi". Rezumând contribuţia doctrinei cu privire la „ştiinţa probelor", una destul de tânără şi a cărei naştere, după expresia lui Gorphe, încă „nu s'a sfârşit", acest autor, — poate cel mai bine informat dintre toţi doctrinarii de specialitate, — face următoarea indicaţie despre metodă: vom utiliza, în aprecierea probelor deopotrivă experienţele şi

analizele psihologice, apoi observaţiunile clinice, însfârşit, constatările judiciare. De constatările judiciare a mai fost vorba, necesitatea observaţiunilor clinice nu o contestăm; să vedem însă ce valoare trebue să atribuim experienţelor şi analizelor psihologice la oamenii normali. Gorphe vorbeşte de o „psihologie judiciară", recomandă întrebuinţarea „testelor" şi aminteşte de acel *Vorgangexperiment* care a putut da roade concludente în Germania. Ne întrebăm însă dacă nu cumva o prea stăruitoare analiză psihologică a probelor va sfârşi prin a ceda câmpul cercetărilor psiho-patologiei, afirmaţiune pe care Karl Jaspers, un autor de valoare al acestei discipline, o susţine cu multă competenţă [59]). Marele credit pe care omul modern îl face metodei psihologice are însă o explicaţiune tot metafizică. Să nu se uite că psihologia utilizează intuiţia, adică cel mai comod mijloc de a cunoaşte realitatea, dar şi cel mai eftin. Intre psihologie şi viaţă există o mare familiaritate. Realitatea imediată a conştiinţei, de care vorbeşte Bergson, evident că traduce simptomele cele mai generale ale vieţii. O asemenea teorie a putut să capete mulţi adepţi nu pentrucă „datele imediate" ale trăirii, ar întruchipa alevea însuşi Adevărul, nu pentrucă *aceasta* ar fi însăşi realitatea absolută, dar pentrucă omul se solidarizează cu experienţa care îi este lui proprie şi uşor accesibilă, proclamând-o realitate, iar pe sine: cunoscătorul ei. Ilu-

zia, evident că nu soluţionează problema adevărului, dar permanentizează eroarea. Realităţile subiective, convingerile subiective, „certitudinile" subiective, nu sunt concludente în sensul obiectivităţii, adică al realităţii. In problema probelor judiciare, situaţia devine aproape comică. Am arătat că probele nu sunt juridice, sunt judiciare. Ele sunt „realităţi" faptice, logico-psihologice, eforturi depuse de oameni pe măsura comună a înţelegerii adevărului. Raportate la un criteriu superior, pe deasupra raţiunii practice şi a psihologiei eftine, evident că probele nu oferă nici un indiciu autentic în sensul realităţii şi al Adevărului. Ele au o valabilitate pur procesuală, mărginit judiciară. Individul, solidar cu viaţa, cu faptele vieţii şi cu psihologia, va susţine însă că probele sunt concludente în sensul Adevărului, din moment ce el înţelege realitatea pe măsura vieţii. Dacă i se va spune că „nu aceasta este realitatea", va reacţiona furios; depărtându-l de subiectivismul trăirii, va susţine că se depărtează de „realitate" şi de unicul Adevăr, într'atât eroarea este fundamentală vieţii noastre, într'atât viaţa este considerată drept singura realitate. Intr'un paragraf iniţial, am arătat că orgoliul metafizic al omului îl face să dorească totuşi, mereu, absolutul şi eternul. Pentrucă nu poate trăi absolutul, mai ales de când cu fenomenismul Hegel-Bergson, omul a confundat realitatea existenţei lui cu aceia metasensibilă.

Cercetările psihologice nu încearcă aflarea validităţii unei probe decât în raport cu omul (fiinţa psiho-logică) nu în raport cu adevărul, care este esenţial metafizic, nu psihologic. Se întâmplă un proces straniu, dar deajuns de explicabil, dată fiind familiaritatea genetică dintre subiectivismul psihologicist al deciziunilor procesuale şi viaţa psiho-subiectivistă pe care o ducem: societatea *asimilează* dreptul procesual ca pe unul ce exprimă adevărul însuşi, din moment ce este pe firea posibilităţii vulgare de înţelegere. „Curând însă, încorporat cu hotărîrea care pune capăt litigiului, adevărul acesta relativ şi redus, capătă un sens social, o valoare echivalentă cu aceia a unui adevăr logic, irefrangabil. Din subiectiv şi personal el devine obiectiv şi general. In existenţa lui intervine consacrarea legală. „Res judicata pro veritate habetur..." [60]). Comerţul psihologic între viaţă şi dreptul procesual, este aşadar intens şi necesar. Deaceia, fără nici un gând paradoxal, urmează să afirmăm că probele procesuale, tocmai pentrucă sunt judiciare, nu sunt juridice. Ele sunt simple indicative faptice, fenomeniste ca şi metodele de investigaţie care le sunt proprii şi le consolidează ca atare. Dacă logic şi psihologic probele sunt ineficiente, în sensul adevărului, este pentrucă, metafizic, eroarea există.

NOTE

METAFIZICA ŞI VIAŢA

1) v. lucrarea foarte valoroasă a d-lui Mircea Eliade. „Yoga" ed. Paul Geuthner şi Fundaţia pentru literatură şi artă Regele Carol II, 1936. Paris-Bucureşti. Apoi, de acelaşi, „Cosmical homology and Yoga' (Jurnalul societăţii indiene de artă orientală, Londra Iunie-Decembrie 1937).

2) v. „Doctrine de l'Idéalisme juridique', Recueil Sirey, Paris, 1934, pag. 8.

3) Termen întrebuinţat de B. Pfister. v. „Die Entwicklung zum idealtypus", 1928. Prin opoziţie cu gândirea sistematică, gândirea aporetică are în vedere „viaţa proprie a problematicei". Se urmăreşte problema însăşi, devolutiv, iar nu plecând dela un punct de vedere general, al „sistemului".

4) v. „La mauvaise conscience' nouv. ed. Felix Alcan, Paris, 1939, pag. 2.

5) op. cit. pag 2.

6) op. cit. pag. 3.

7) v. „La conduite humaine et les valeurs idéales", Felix Alcan, Paris, 1939, pag. 22.

8) Ibid

9) Intemeietor al filosofiei existenţiale este socotit danezul Sören Kierkegaard. Acest curent are astăzi exponenţi numeroşi. Notăm, în afară de Heidegger, pe Berdiaeff, Chestov, Simon Frank, Max Scheler, N. Hartmann, Louis Lavelle, Vladimir Soloviev, etc

10) Cartea a apărut în 1929. Utilizăm traducerea franceză a lui Henri Corbin, Gallimard, Paris, 1938, pag. 26, 27. Sublinierile sunt ale lui Heidegger.

11) op. cit. ibid.
12) v. „l'Inconnaissable" — sa metaphysique, sa psychologie, Paris, Alcan, 1889, pag. 68.
13) v. Alfred Fouillée „l'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience" 4-e ed. Alcan Paris, pag 22.

CUNOAŞTERE ŞI CERTITUDINE.

1. — Ideea unificării realităţii.

1) v. Louis Lavelle, „L'erreur de Narcis", Grasset, Paris, 1939, p. 221 şi urm.
2) Termenul este întrebuinţat în deosebi de H. Keiserling în cărţile sale. v. „La Révolution Mondiale et la Responsabilité de l'Esprit" ed. Stock, Paris, apoi „La Vie intime" şi „De la souffrance à la Plénitude", ambele apărute la ed. Stock, Paris ,prima în 1933, a doua în 1938.
3) Comp. cu discuţia pe care o face Jacques Maritain în „Humanisme intégral", ed. F. Aubier, Paris, 1938, p. 221 şi urm.
4) V. Louis Lavelle, op cit. pg. 45 şi urm.
5) Ibid.
6) v. „La Connaissance et l'Etre", Aubier, Paris, 1937, trad. Kaffi ,Oldenbourg et Fedotoff.
7) v Tudor Vianu, „Autonomizarea Esteticei" (în Omagiul Prof. C. R. Motru, 1932), p. 422 De remarcat că această opiniune ţine seamă de contribuţia filosofiei fenomologice. Se ştie că pentru Husserl, „trăirea semnificaţiilor" este cu totul altceva decât aceia a experienţei faptice. Numai prima ne poate conduce la „evidenţa apodictică". Ideea unificării raportată la opera de artă o aflăm operantă în „Filosofie şi Poesie", ed, Familia, Oradea, 1937 ; v. şi cronica noastră din „Universul Literar" an. 48, No. 140 (Tudor Vianu şi valoarea artei).

2. — Unificarea prin suferinţă. Filosofia vedică.

1) v. „„Ends and means", trad. în franceză, „La fin et les Moyens", Plon, Paris, 1939.
2) v. Mircea Eliade, op. cit, ale căror date le împrumutăm în acest paragraf.
3) Despre starea „dinamică", tumultoasă şi demonică, ne vorbeşte Nietzsche în a sa „Genealogie a moralei",

opunând-o stării de seninătate apolinică. v. Tudor Vianu „Dualismul Artei", 1925.
4) v. Mircea Eliade, „Cosmical Homology" op. cit pag. 187 şi urm.
5) v. Eliade, op. cit, ibid.
6) Comp. cu atitudinea spiritualiştilor moderni, în special cu Louis Lavelle : v. „La Présence totale", Aubier Paris, 1933
7) v. Eliade, op. cit pg. 192, 193.
8) Idem, pag. 194.
9) v. Eliade, op. cit, pg. 194

3. — Parmenide şi unitatea existenţei.

1) v. Victor Brochard, „De l'Erreur", ed. III-a, Paris, Felix Alcan, 1926, pag. 13.
2) Cf. Brochard, op. cit p. 13.
3) v. Emile Meyerson „Identité et Réalité", 4e éd. Felix Alcan, Paris, 1932, pag. 102, 259 şi urm. Unitatea materiei este menţinută sub o altă formă şi de urmaşii lui Parmenide, Leucip şi Democrit. Aristot rezumă astfel paralela dintre ultimii doi şi Parmenide : „Singura diferenţă care există, sub toate raporturile, între teoria atomistică a fiinţei şi aceia a eleaţilor, este că prima raportează la substanţa particulară multiplă ceiace Parmenide spusese de substanţa universală sau de ansamblul lumii". Op. cit. pag. 102. Cf. Zeller „La Philosophie des Grecs" trad. Boutroux, Paris, 1877 vol. II, pg. 292.
4) Idem, pg. 23.
5) Ne amintim că Heidegger introduce în existenţă, deci în cunoaştere, chiar neantul.
6) Op cit. pag. 26.
7) v. Platon „Théetetis", 190 A. Cf. Brochard, op. cit. pag. 28.
8) v. Brochard, op. cit. pag. 28.

4. — Platon şi originea pluralismului.

1) Logica inductivă aristoteliciană, opusă logicei deductive, susţinută de Platon, este socotită că stă la baza ştiinţelor empirice biofizice, după cum logica deductivă platoniciană o regăsim la temelia matematicei.
2) v. Brochard, op. cit. pag. 33.

6. — Spinoza: monismul teologic sau dogmatismul metafizic. Esență și existență: Leibniz.

1) Scrie lămurit în „Ethică', pr. 5, p. II „Gândirea adevărată nu se distinge numai prin denumirea extrinsecă, dar mai ales prin ceeace are intrinsec... Ea nu recunoaşte obiectul drept cauză a sa" comp. Brochard, op cit. 70.

2) „Certitudinea şi esenţa obiectivă fac una". v. „De Intellectus Emendatione", cf. Brochard, op. cit. pag. 69.

3) Ethica, ax VI, pag. 1 of. Brochard p. 70 op. cit.

4) Eth pr. 49-Broch. p. 72, op. cit.

5) De I. Em. p. 379.

6) De I. Em p. 385. Brochard, op. cit., p. 73.

7) Brochard, op cit. p. 74.

8) Ibid.

9) Ethica pr. 49, p. II.

10) Emile Meyerson, caracterizează drept operă a „beţiei metafizice" afirmaţia în acest sens a lui Spinoza: „Ordo et connexio idearum idem est accordo et connexio rerum" (ordinea şi conexiunea ideilor sunt la fel ca ordinea şi conexiunea lucrurilor) v. Ethica, II-e part. pr. 7, v. Meyerson, op. cit. pg. 456.

11) v. „Les Notions d'Essence et d'Existence dans la Philosophie de Spinoza", Felix Alcan, Paris, 1906, pag. 83.

12) Brochard, op. cit. pg. 82.

13) D. I. Em. p. 380 cf. Brochard, op. cit. pg. 90

14) Ep. XXXVIII. „S'ar crede că opiniunea mea asupra necesităţii lucrurilor nu poate să fie înţeleasă fără demonstraţiunile din „Etica": acestea dimpotrivă nu pot fi înţelese decât dacă această opiniune a fost în prealabil înţeleasă" — Brochard, 95.

15) Leibnitz, „De Scientia Universali" opera, ed. Edmann, p. 83. v. Emile Meyerson, op. cit. p. 456.

7. — Kant şi ipoteza dualistă.

1) v. Th. Ruyssen: „Kant", tr. éd., Paris Felix Alcan, 1929, pg. 144.

2) *Fenomenul* kantian se aseamănă oarecum cu *cosmosul* filosofiei vedice. După cum fenomenul este de o condiţie mult superioară intuiţiei empirice sensibile *(datul,* materia în stadiul primar al ne-cunoaşterii) tot asemenea *cosmosul* filosofiei vedice este opus *haosului* originar, în

care nici o unificare, nici o realizare categorială nu există.

3) v. Ruyssen, op. cit. pg. 145. Nu putem insista aşa cum s'ar cuveni asupra expunerii doctrinei kantiene, în această lucrare cu scopuri limitate, în care problema cunoştinţei este doar introductivă. Trimitem la monografia lui Ruyssen — dela care am împrumutat rezumatul de mai sus şi care ni s'a părut că este cea mai bine întocmită lucrare ce s'a scris despre Kant.

4) v. „Critique de la Raison Pure", t. II, trad. I. Barni ed. Flammarion.

5) Este cunoscută greutatea cu care scria Kant. Cititorul neavertizat cu greu va putea urmări firul conducător, în cetirea „Criticelor". S'ar putea spune foarte bine că un asemenea fir nici nu există, Kant ocupându-se nesistematic de tratarea problemelor şi totuşi neomiţând niciuna, din discuţia critică.

6) Sublinierile sunt ale noastre.

7) Kant „Critique de la Raison Pure", op. cit. pag. 65.

8) Distincţiunea dintre fenomen şi numen (aparenţă cognoscibilă şi realitate ascunsă, în sine) vine tot din filosofia vedică, după cum am putut să constatăm în primele paragrafe ale acestui capitol. Conştienţi de vieţuirea în aparenţă (realitate variată, *haos)* ritualurile vedice şi yogice, recomandau felurite metode pentru transformarea haosului în cosmos unitar, individul apropiindu-se de „real" pe măsură ce se purifică pentru zona „sacră". v Supra paragr. 2.

9) v. Em. Meyerson, „Identité et Réalité", pg. 463.

10) Celace Spinoza şi Descartes numiseră cu un termen, desigur impropriu: existenţă.

11) Spune singur (fraza este atât de citată !), — că citind opiniunile pozitiviste ale lui Hume „a fost deşteptat din somnul dogmatic".

12) „L'Evolution de la pensée kantienne" Alcan, Paris, 1939.

13) op. cit. pg. 145

14) op. cit. pg. 152. Sublinierea este a noastră.

15) Ruyssen interpretează de o manieră oarecum optimistă concluziunile criticismului: „O libertate numenală, existenţa lui Dumnezeu, imortalitatea sufletului, rămân astfel, vis-a-vis de ştiinţa fenomenală, în starea *posibilului,* şi dacă un fapt nou, străin intuiţiei sensibile, se impune cu certitudine şi postulează realitatea acestor

obiecte transcendentale, Critica Raţiunii Pure se va găsi astfel în situaţiunea de a nu fi dărîmat metafizica dogmatică decât pentru a curăţa terenul pe care o metafizică a *credinţei* va găsi un aşezământ solid"... op. cit pg. 147.

8. — Hegel şi fenomenismul logic absolut. Monismul materiei. Reacţiunea kierkegaardiană.

1) Este interesant de semnalat că între anii 1770—1780 Kant şi-a gândit întreg sistemul „Criticelor" fără ca să scrie un rând. Elaborarea ideativă şi cunoaşterea certă l-au interesat în primul rând pe Kant, nu exprimarea tehnică a celor gândite. Mai mult: dându-şi seama de insuficienţele lui „literare", Kant intenţiona serios să îl roage pe un amic al său să-i redacteze gândurile.

2. v. „Jenseits von Gut und Böse", tr. Henri Albert, p. 7. (Flammarion, Paris, ed. 22-a, 1934).

3) v. Hegel „Vorlesungen über die Naturphilosophie", Berlin, 1842.

4) v. Ad. Frank „Philosophes modernes étrangeres et francais", Paris, Didier & Co. ed. 1879, pg. 415 şi urm.

5) Asupra problemei cunoştinţii, judecată din punctul de vedere al încercării diverselor sisteme de a curăţa actul cunoaşterii de imaginie imanente subiectului cunoscător, deci de a afla însuşi obiectul, sforţare care de altfel este comună tuturor sistemelor mai mult sau mai puţin metafizice, v. Mircea Florian, op. cit.

6) Ad. Frank, rezumă sintetic teza hegeliană: „(Hegel) nu face nici o distincţiune între gândire şi realitate, pentrucă gândirea, în modul cum o înţelege el, este chiar esenţa lucrurilor, esenţa universului, a omului şi aceea ce numim numele lui Dumnezeu. Gândirea, în unitatea şi totalitatea sa, în expresiunea sa supremă, este ideea. Ideea, proectată în afară de ea, în mişcare, *ideea exteriorizată*, este natura" op. cit. pg. 415.

7) v. Heidegger op. şi trad. cit. pg. 227 şi urm.

8) Ibid.

9) Identitatea dintre raţiunea noastră şi absolut, Hegel o declară adesea. Astfel în „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften Gründrisse" (ed. II, Lasson, 1920), la pg. 335: Das Absolute ist der Geist: dies ist die höchste Definition des Absoluten. Citatul este întrebuinţat şi interpretat foarte just de d. Traian Herseni în „Realitatea

Socială" p. 95 şi urm., o lucrare foarte valoroasă. vd. discuţia „spiritului absolut" şi a „spiritului obiectiv".

10) .....„fără îndoială, opera metafizicienilor germani din epoca imediat posterioară (lui Kant n. a.) oferă cea mai frumoasă demonstraţiune a sterilităţii speculaţiunilor aprioriice în ştiinţă. Nimic mai instructiv, în această direcţie (pentru a nu alege decât un mic număr de exemple, în mod particular frapante) decât deducţiunile lui Schelling asupra evaporării şi condensării apei şi asupra elipsei ca traectorie a corpurilor celeste, acelea ale lui Hegel asupra reflecţiunii polarizării, asupra naturii luminei, asupra încetinirii oscilaţiunilor pendulei sub ecuator asupra acidului carbonic pe care potasa „îl produce în aer pentru a se satura în sfârşit", sau asupra necesităţii unei lacune în sistemul planetar între Martie şi Jupiter", etc. v. Meyerson op. cit. pg. 458.

11) Credinţă care se menţine dela eleaţi până la Spinoza.

12) Trebue să anticipăm o obiecţiune ce ni s'ar putea ridica: obiectul fenomenal, datul naturii, chiar în perioada în care este nedescoperit conştiinţei noastre, originar şi substanţial, în sensul kantian al distincţiunei numen-fenomen — tot nu se poate numi *lucru în sine*. Obiectele fenomenului, chiar nerelevate cunoaşterii, într'atât cât vor fi *date* ale cunoaşterii, adică vor face parte din *cunoscut*, nu se pot împărtăşi din *absolut*, deci nu vor fi metafizice.

13) Termenul îi aparţine lui Heidegger.

14) vezi în „La fin de l'Eternel", pg. 189: „aici este noutatea" etc.

15) op. cit. pg. 188—189.

16) sublinierea este a lui Benda.

17) v. „Vorlesungen über die Naturphilosophie", Berlin, 1842.

18) v. Meyerson, op. cit. pg. 456—457.

19) De aici şi concluzia din „Encyclopädie"...: „Das Absolute ist der Geist"... etc.

20) Nu acordăm termenului acelaşi înţeles ca *Albert Autin*, în lucrarea sa „Laicité et liberté de Conscience" (Felix Alcan, Paris, 1930). Autin vorbeşte de „emanciparea cercetărilor prin raport la teologie" referindu-se la contribuţia, în acest sens, al lui Bacon, Descartes, Hume, J. Locke, etc. Evident că această „emancipare" era necesară. Fenomenismul hegelian trebue însă combătut tocmai pentrucă, atribuindu-i posibilitatea absolutului, a „emancipat" logica până a compromis-o.

21) Cărţile lui Kierkegaard au fost, în mare parte, traduse în limba franceză. Cunoaştem şi întrebuinţăm: „Crainte et Tremblement" (F. Aubier, Paris, 1935, trad. de P. H. Tisseau), „Traité du Desepoir" (Galimard, Paris, 1939, „Le concept de l'angoisse", aceiaşi editură. 1935, „Riens philosophiques", aceeaş editură, 1937 — traduse de Knud Ferlov, et J. J. Gateau. „Le journal du seducteur" (Stock, Paris, 1930, trad. J. J. Gateau).

22) v. „Crainte et Tremblement", Lyrique — dialectique par Johannès de Silentio...

23) Intreaga tragedie a lui Kierkegaard porneşte, formal, dela „neputinţa de a fi un soţ". Neconformismul, lipsa de raţiune sau altceva, îl fac inapt pe Kierkegaard să devină soţul Reginei Öslen, fata pe care o iubise fanatic. In toate cărţile lui, el încearcă să o regăsească, în adevărata ei realitate, în puritatea ei primară, şi ca atare să o întâlnească, indiferent sau pe deasupra existenţei logic-normale a Reginei, care, între timp, putuse deveni femee şi soţie. *O altă realitate, o altă existenţă* decât aceea care i-o răpise pe Regina Öslen, făcându-l incapabil să-i devină soţ, Kierkegaard caută în tot locul.

24) v. şi Chestov: „Kierkegaard et la Philosophie existentielle".

25) v. Introducerea foarte substanţială semnată de Jean Wahl în „Crainte et Tremblement" — şi în deosebi, — de acelaşi autor, o lucrare masivă recent apărută: „Etudes Kierkegaardiens" (F. Aubier, Paris, 1939). In acest volum se află un studiu preţios al filosofiei existenţiale în genere. v. capitolul „Kierkegaard et Heidegger".

26) Sublinierea este a noastră. De remarcat sensul existenţial pe care îl dă Kierkegaard verbului a fi. Mai corect, s'ar traduce: „individul *a existat realmente*, etc."

27) v. „Crainte et Tremblement", op. cit. jg. 83—84.

28) cf. „Traité du desespoir".

29) cf. „Le concept de l'angoisse".

9. — Bergson, intuiţia „duratei" sau fenomenismul psihologic. Un alt fel de monism.

1) „Essai sur le données immédiates de la conscience". Intrebuinţăm ed. 28-a, 1930, Felix Alcan, Paris.

2) Cf. „L'evolution créatrice". Intrebuinţăm ed. 44-a, Felix Alcan, Paris, 1937.

3) „L'evolution créatrice", op. şi ed. cit. pg. 179

4) Nu trebue ignorat amănuntul că acest gânditor, doctor în ştiinţele naturale, a ajuns la formularea doctrinei vitaliste a realităţii, nu fără a fi tributar profundei lui culturi de specialitate. Un fenomen similar se întâmplă cu Husserl, întemeietorul şcoalei fenomenologice, al cărui întreg sistem repauzează pe cunoştinţele matematice.

5) sublinierea este a noastră.

6) v. „Essai sur les données immediates de la conscience", pg. 154—155.

7) sublinierea este a lui Bergson.

8) op. cit. ibid.

9) „Essai....", pg. 167—168.

10) Idem pg. 169.

11) „L'évolution creatrice", op. şi ed. cit. pg. 161. Sublinierile sunt ale lui Bergson.

12) Ibid.

13) „Evolution...", pg. 163.

14) v. în „Matière et Mémoire" ed. 5-a (Felix Alcan, edit., p. 7) „Percepţia nu este decât o selecţiune. Ea nu creiază nimic" etc.

15) v. Jules de Gaultier în „La Philosophie officielle et la Philosophie", Alcan, Paris 1922, pg. 139.

16) Intrebuinţăm ed. 2-a, Alcan, Paris, 1923.

17) Aluziune la rândurile de mai sus:.... „Pe scurt, atâta vreme cât vorbim de o continuitate calificată şi calitativ modificată, astfel precum este întinderea colorată schimbându-şi culoarea, exprimăm în mod imediat fără vre-o întrerupere a convenţionalismului omenesc, ceeace apercepem: *nu avem nici-un motiv de a presupune că nu suntem aici în prezenţa realităţii însăşi*". („Durée et..., pg. 45). Sublinierea este a noastră.

18) „Durée....." ed. cit. p. 45—46.

19) „Durée...." op. şi ed. cit. pg. 241. Sublinierile sunt ale lui Bergson.

20) Calităţile „literare" ale scrisului bergsonian trebuesc remarcate deopotrivă. Este desigur sugestivă următoarea frază din „Les deux sources de la morale et de la Religion": „On pouvait dire, en détournant de leur sens les expressions spinozistes, que c'est pour revenir à la Nature naturante que nous nous détachons de la Nature naturée", p. 55, éd. 23-a, 1939. (Alcan, Paris).

21) Abel Rey, clasifică bergsonismul în şcoala neovitalistă, ai cărei exponenţi sunt, între alţii, Lodge (v. La vie et la Matière, Paris, Alcan), naturaliştii Reinke (v. „Die

Welt als Tat", Berlin, 1899) şi Driesch („Philosophie der Botanik", Leipzig, 1905), Bohr, Hendenhain, P. Vignon, etc. v. expunerea lui Abel Rey din „La Philosophie moderne", Flammarion, Paris, 1925, p. 182 şi urm.

22) „La vie regard en avant, l'intelligence en arrière"...

23) care de altfel s'ar putea să fie justă, într'un anume sens.

24) v. Jacques Chevalier „Candences", Plon, Paris, 1939, p. 116 „Il (Bergson) reconnut que la substance de notre moi n'est pas faite de ces etats succesifs distincts et invariables, dans lequels notre entendement le décompose pour les besoins du langage et de l'action mais que ce qui est réel en nous c'est le *flux*, la continuité de transition, le changement lui-même dans ce qu'il a d'indivisible et de substantiel en même temps que de perpétuellement créateur"..

25) Următoarea frază a d-lui Mircea Florian este justă: „Bergson în loc să supună corectării dualismul falsificat, îl depăşeşte în spirit monist. Acest monism împacă deopotrivă realismul naiv şi idealismul lui Berkeley, pentru care obiectul se confundă cu percepţia sau reprezentarea lui" (v. „Cunoaştere şi existenţă", Bucureşti, 1939, pg. 142).

26) op. cit. pg. 139.

27) Expresia este a lui Jules de Gaultier.

28) Următoarea observaţiune a lui Dominique Parodi cu privire la doctrina lui Bergson, o subscriem în întregime: „pretenţiunea d-lui Bergson este de a regăsi datele empirice (du bon sens) şi de a reabilita realismul. Cunoaşterea, astfel cum o înţelege, nu este relativă: este limitată, dar absolută. Însă ştiinţa, matematica şi fizica, când se mărginesc la inorganic şi la material, ne descoperă cunoaşterea aşa cum este, cel puţin în elementele parţiale. Cât despre intuiţia pură, durata concretă, evoluţia creatoare, libertatea eului, toate aceste noţiuni în fond echivalente, ele ne dau realitatea însăşi. Rămâne să vedem dacă nu este mai adevărat să spunem că ele nu pot, literalmente, să ne releve nimic. Şi dacă nu cumva, încercând a se identifica cu realul, nu riscă a se pierde în pură inconştienţă". v. „La Philosophie contemporaine en France", Paris, Alcan, 1919, pg. 287—288. Asupra bergsonismului, cu concluziuni oarecum mai favorabile. v. de acelaşi autor, o lucrare mai recentă: „En quête d'une philosophie", Alcan, Paris, 1935, cap. IV. (La Probleme de l'être — La Nature), pg. 68 şi urm.

10 — Realitate şi relativitate. Consecinţele absolutismului fenomenist. Insuficienţa monismului. Modalitatea fenomenului. Fenomenismul pluralist. Pragmatismul.

1) v. „Realité et Relativité", ed. Marcel Rivière, Paris, 1927.

2) Rabeau, op. cit. pg. 139—140.

3) v. „Essai de psychologie matérialiste", Paris, ed. Alfred Costes, 1931, p. 310. In acelaşi sens, de acelaşi autor, la aceiaşi editură: „Essai de Métaphisique matérialiste".

4) v. mai înainte.

5) v. supra.

6) „nu mai pot continua: tot ceeace am scris îmi apare ca foarte şters".

7) op. cit. pg. 303.

8) op. cit. pg. 298—299.

9) op. cit. pg. 297.

10) Spaţiul foarte limitat al acestei lucrări nu ne îngăduie să dăm relaţiuni amănunţite asupra *bovarismului*. Jules de Gaultier, susţinătorul acestui curent, îl defineşte astfel... „*si* psychologiquement„ *le Bovarysme et le fait selon lequel l'homme se conçoit autre qu'il n'est*, metaphysiquement, le Bovarysme est le fait selon lequel, l'éxistance se concoit necessairement, autre qu'elle n'est. Appliquée à la diversité phénomenale où l'existence se manifeste, la formule se transforme en celle-ci: *tout ce qui se connaît se connait autre qu'il n'est*". v. „La Philosophie officielle et la philosophie", p. 122. Despre Bovarism, mai dă scurte relaţiuni critice D. Parodi în „Enquête d'une philosophie" op. cit.

11) pg. VIII.

12) v. J. de Gaultier, op. cit.

13) Alcan, 1919.

14) cf. Parodi, op. cit. pg. 160 şi urm.

15) op. cit. pg. 140.

16) v. *J. H. Rosny ainé*: „Les Sciences et le Pluralisme", Alcan, Paris, 1922, pg. 60. „Le pluraliste niant que le complexe puisse naitre du simple, possera que la complication existe déja dans l'ether même. Dès lors, il y aura une serie d'étheres comme il y a une série de corps matériels et la théorie tendra à prendre des aspects nouveaux. L'éther, serait l'ensemble des substances qui retiennent très faiblement l'énergie; la matière serait l'ensemble des substances qui emmagasinent de l'énergie".....

17) v. Jean Wahl: „Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amerique", Paris, Alcan, 1920, pg. 37 şi urm.
18) v. Fechner „Tagesansicht", pg. 107, cf. Wahl op. cit. pg. 38.
19) op. cit. pg. 39.
20) v. Fechner „Tagesansicht", pg. 31, cf. Wahl op. cit., pg. 39.
21) Schiller, „Philosophical Review", 1895, pg. 435, 1897, *„Humanism"*, pg. 62, 75, 84 — cf. Wahl, op. cit. pg. 41.
22) Wahl — op. cit. pg. 41.
23) „Metafisica" lui Lotze apare în 1841.
24) Cf. Wahl, ibid.
25) Sublinierea este a noastră.
26) Wahl — 43 — Lotze „Metafisique", 1841, pg. 85—86.
27) „Metafisique", pg. 88.
28) cf. Wahl, op. cit. pg. 44.
29) Wahl op. cit. pg. 45.
30) op. cit. (trad.) 129.
31) op. cit. pg. 46.
32) Nu putem da amănunte asupra operei celor trei „epigoni". Trimitem la lucrarea citată a lui J. Wahl, ale cărei date de altfel, le-am folosit adesea, în acest paragraf.
33) v. Wundt „Grundzüge der Psyhologie", pref. pg. 7: „După Kant, Herbart a avut cea mai mare influenţă asupra desvoltării mele filosofice", etc.
34) v. Wundt „System de Philosophie", pg. 419—442 — şi Wahl, op. cit. pg. 48.
35) Wahl, op. cit. ibid.
36) Citat de Wahl. pg. 48; v. Eisler: *Wundt*, pg. 159.
37) op. cit. pg. 26.
38) v. James „Hilbert Journal", tom. VII, pg. 280. cf. Wahl, op. cit. pg. 49.
39) v. Wahl, ibid.
40) „Realité et Relativité", vezi de asemenea, despre Cassirer, studiul lui Emile Meyerson, publicat în „Revue de Metaphisique et de Morale", Janvier, 1911, sub titlul: „L'Histoire du probleme de la Connaisance de M. E. Cassirer".
41) v. „Erkenntnisproblem...", vol. I, pg. 18.
42) v. Rabeau, op. cit., pg. 4.
43) „Erkenntnisproblem" — ibid.
44) v. Rabeau, pg. 43.
45) Sublinierile sunt ale noastre.

46) Rabeau, op. cit. pg. 45—46.
47) op. cit. pg. 47. Sublinierile sunt ale lui Rabeau.
48) Nu putem insista asupra raportului dintre imanenţă şi transcendenţă, discutat de Cassier cu aceiaşi originalitate, dedusă din raportul subiect-obiect. Adoptând teoria lui Helmholtz, Cassirer crede a denunţa iluzia potrivit căreia socotim că „existenţa interioară este anterioară existenţei transcendente" din afară, că deci transcendenţă ar însemna depăşirea subiectivităţii în sensul exteriorităţii posterioare In realitate, nu gândirea subiectivă precede obiectul din afară, dar experienţa pură, viaţa sensibilă precede, în noi, gândirea. *Totul* preexistent, emite funcţiuni pe care „le integrăm logic", iar nu invers, cum s'a crezut dela Kant: conştiinţa spaţială măsoară natura, potrivit categoriilor şi funcţiunilor apriorice. Primordialitatea relaţiunilor de judecată, în actul cunoaşterii, îngădue o transcendenţă, însă înţeleasă cu totul altfel decât în criticismul idealist: orice judecată, orice sistem de relaţie, implicând *mai mult* decât conţinutul sau empiric, depăşirea se face dinspre *totul* experimental înspre subiectul singular.
49) v. Whal, op. cit. pg. 54 şi urm.
50) v. „Theorie de l'Unité Universelle", t. I pg. 29—31, 34—36 şi t. II, pg. 243—244, 343 şi Wahl, op. cit pg. 54.
51) v. „Justice dans l'Eglise et la Révolution"... I. pg. 29, 31 şi urm. şi capitolul despre proprietate din „Système des contractictions economiques", cf. Wahl, ibid.
52) v. Wahl, op. cit. pg. 55.
53) v. Ménard „Polythéisme", pg. 28, 158, conf. Wahl. pg. 56.
54) v. supra.
55) op. cit. pg. 58.
56) conf. Wahl, op. cit. pg. 65: Berthelot, Ménard, pg. 26 şi nota.
57) Renouvier este considerat fruntaşul neocriticismului. Mărturiseşte singur de altfel, în cartea de debut, (Essai de Logique), că „îl continuă pe Kant". In acelaşi timp însă, se declară discipolul lui Hume şi Berkeley. In realitate, pozitivismul englez l-a influenţat simţitor, mai mult decât criticismul kantian, de care, până la urmă, se deosebeşte fundamental.
58) „Essai de Psychologie", III, 226 şi urm. comp. Wahl, op. cit., 64.
59) v. „Lettre à Secrétan", 10/I/69 — cit. Wahl. ibid.

60) Expresia este a lui Jean Wahl — op. cit., 66.
61) cf. Wahl — op. cit., 67.
62) „Psyhologie" III, 128.
63) op. cit., III, 262, 354.
64) cf. Wahl, 68.
65) Renouvier o întemeiază, fără deosebire, atât pe forţele psihologice, cât şi pe acele logice.
66) v. Wahl — ibid.
67) v. J. St. Mill. „Logica", trad. Peisse.
68) Flammarion, Paris, 1932, pg. 211 şi urm.
69) v. Wahl, op. cit. 69.
70) tom. II, 938, cf. Wahl 69.
71) Wahl, op. cit. 73
72) v. William James, Armand Colin, Paris, 1912, pg. 77. Intrebuinţăm ed. 3-a.
73) Este semnificativă pentru întreg acest curent empirist următoarea concluzie la care ajunge Bertand Russel, la încheierea unui capitol despre adevăr şi eroare: „(O teorie formală) nu ne furnizează nici o explicaţiune a preferinţelor noastre pentru credinţele adevărate mai mult decât pentru acele false. Această preferinţă nu poate fi explicată decât prin faptul că ţinem socoteală atât de eficacitatea cauzală a credinţelor, cât şi de *oportunitatea* mai mare a reacţiunilor provocate de credinţele adevărate. Dar oportunitatea depinde de scop, care devine astfel o parte vitală a teoriei cunoştinţei". v. „Analyse de l'Esprit", trad. M. Lefevre, Payot, Paris, 1926, p. 278. Criteriul oportunităţii aminteşte stăruitor pe acela al subiectivităţii în judecata valorilor, expuse teoretic de Alexius Meinong, pe care de altfel Russel îl şi citează, şi despre care dăm relaţiuni, în capitolul următor.
74) Op. cit. 82—83.
75) v. James „Introduction à la Philosophie", Essai sur quelques problemes de métaphysique", trad. Roger Picard Paris, ed. Marcel Rivière, 1926, pg. 229.
76) O menţiune specială ar merita contribuţia lui F. C. S., Schiller. Trimitem la lucrarea adesea citată, a lui J. Wahl, „Les Philosophe pluralists d'Angleterre et d'Amerique"
77) v. „La Science et l'Hypothèse", Flammarion, Paris, 1906 şi „Science et Methodes", Flammarion Paris 1909. „La valeur de la Science", ibid., „Dernieres Pensées", ibid. 1926.
78) v. „Prinzipien der Wärmelehre", 1900, ed. II, pag. 360 şi expunerea din lucrarea citată a d-lui Mircea Florian.

79) v. „Physikalische Rundblicke", 1922. v. asupra lui Plank şi a teoriei quantelor, studiul foarte competent al lui Emile Meyerson: „Réel et Déterminisme dans la physique Quantique", Paris, ed. Herman & Co. 1933, şi René Dugas. „La Méthode dans la mécanique de quantes" (Axiomatique, déterminisme et représentation), Herman & Co. ed., Paris nr. 283 din „Actualtés Scientifiques et Industrielles".
80) v. „La problème de la logique de la science" — science formelle et science du réel, tr. G-ral Vouillemin, Paris, Herman & Co. ed. 1935.
81) v. în aceiaşi editură, de acelaşi traducător, apărute succesiv în 1934 şi 1935: „Les énoncés scientifiques et la réalité du monde exterieure", şi „Sur le fondement dela connaissance".
82). v. „La Logique de la science et l'école de Vienne", Herman & Co. ed. 1935. Asupra şcoalei din Viena vezi şi lucrarea lui Otto Neurath: „le devéloppement du cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique" aceeaşi editură, (nr. 290 din Colecţiunea citată).
83) v. Atome et Cosmos, trad. Maurice Legat, Flammarion, Paris, 1930.
84) v. „Le principe de causalité et ses limites" trad. J. du Plessis de Grenédan, Flammarion Paris, 1937.
85) v. „Ueber den anschaulichen Inhalt der Quanten teoretischen kinematik und Mechanik", Zeitschrift für Physik, 1927.
86) O lucrare substanţială despre „Bazele filosofice ale ştiinţei" iscăleşte dl. Anton Dumitriu (Bucureşti, Societatea Română de Filosofie, 1938).
87) v. „Le Matérialisme actuel", Flammarion, Paris, 1929, pag. 53.
88) Sublinierile sunt ale lui Meyerson.
89) v. Meyerson „Réel et déterminisme", op. cit. pag. 21.
90) Despre neputinţa dialecticei materialiste de a cunoaşte valorile metafizice, scrie Jacques Maritain, într'o lucrare recentă: „*Quatres essais sur l'Esprit dans sa condition charnelle*", ed. Desclée de Brouwer & Co. Paris, 1939. v. îndeosebi cap.: „Science et Philosophie" p. 181—252 incl.

11. — Husserl şi fenomenologia. Despre un alt dualism mai optimist de cât criticismul kantian.

1) v. „Formale und Transzendentale Logik" extras din „Jahrbuch für philosophie und phänomenologische Forschung; BD X.1929, Max Niemeyer Verlag, Halle.

2) Apărută t. I în 1900 t. II în 1901; aceiaşi editură.

3) O prezentare valoroasă a filosofiei fenomenologice husserliene ne-a dat-o d. Camil Petrescu: „Husserl, o introducere în filosofia fenomenologică", Bucureşti, 1938, şi E. Levinas: „La Thèorie de l'intuition dans la Phénomenologie de Husserl" Paris 1930.

4) Op. cit. pag. 154. Traducerea liberă pe care o facem s'ar putea să nu corespundă în mod desăvârşit textului german. Il redăm ca atare: „Halten wir demgegenüber zunächst im Auge, dass der Kampf gegen der logischen Psychologismus in der Tat keinen anderen Zweck haben sollte als den höchst wichtigen, das eigentümliche Gebiet der anaytischen Logik in seiner Reinheit und idealen Eigenheit sichtlich zu machen, es von den psychologisierenden Vermengungen und Misdeutungen zu befreien, in die es von Anfang an verstrickt war und verstrickt blieb".

5) „Dieser so allgemein und sogar absichtlich zwitterhaft gefaste Psychologismus, ist der Grundcharakter jedes *schlechten „Idealismus"* (lucus a non lucendo!)..." Formale und Transzendentale Logik" pag. 151—152.

6) „Dabei gehört zu einer jeden eine sekundär thematische Sphäre, die Sphäre ihrer Kritik: Es ist eine Kritik der Erkenntnis, in einem ersten Sinne, nämlich bezogen auf die idealen Erkenntnisergebnisse — die der „Theorie" — und in subjektiver Richtung bezogen auf das in korrelativem Sinne Ideale, nämlich auf das zu diesen Idealitäten gehörige Handeln (Schliessen, Beweisen)" — op. cit. pag. 152.

7) Nu este desigur o simplă întâmplare că cei doi mari reprezentanţi ai şcoalei din Viena, a cărei formaţiune pentru empirism şi logica analitică am constatat-o mai înainte, sunt redactorii unei publicaţiuni filosofice de dată recentă cu acest nume; v. „Erkenntnis", revistă redactată de Rudolf Carnap şi Hans Reichenbach.

8) v. „Formale unde Transzendentale Logik" p. 152—153 „Es ist die Kritik der (sei es psychologisch oder transzendental gefasten) „Vernufft", oder wie wir im Gegensatz zur analytischen Erkenntniskritik sagen können, *die transzendentale Kritik der Erkenntnis*, Das gilt für die Logik wie für jede Wissenschaft"...

9) op. cit. p. 236.

10) v. Capitolele 5 şi 6.

11) F. u. Tr. pag. 236: „wie ist eine Theorie logischen Vernunft möglich?... Sie hat ihre radikale Mölichkeit als Phänomenologie dieser Vernunft im Rahmen der gesamten transcendentalen Phänomenologie"...

12) v. op. cit. pag. 239 „Die objektive Logik, die Logik in der natürlichen Positivität ist die für uns erste aber nicht die letzte Logik".

13) Ibid. „Eine formale Ontologie möglicher Welt als einer transzendental subjektiv konstituierten ist unselbständiger *Moment, einer anderen „formalen Ontologie, die sich auf alles in jedem Sinne Seiende*, auf das als transzendentale Subjektivität Seiende und alles sich in ihr konstituirende bezieht".

14) Expresia este a lui Husserl. Notăm aici că Husserl, pornind dela aritmetică, îşi intitulează prima lucrare „Philosophie der Arithmetik" Halle, 1891, fiind prelucrarea tezei sale „Ueber den Begriff der Zahl" 1887.

15) v. Camil Petrescu, op. cit. p. 13.

15) Op. cit. pag. 187 v. şi Comentariul d-lui Camil Petrescu, op. cit. p. 14 şi urm.

16) Deşi ni se pare că în această lucrare Husserl nu se lămurise suficient pe sine, referinţa la „formă şi materie" arătând reminiscenţe psihologiste. Logica analitică inductivă a lui J. St. Mill, pe care Husserl îl combate atât de violent, întrebuinţează curent distincţiunea progresivă materie-formă în actul percepţiei libere.

17) Cf. Camil Petrescu op. cit. pag. 15.

18) Adică din punctul de vedere al validităţii lor obiective. Oricare ştiinţă eidetică regională (faptică) fiind întemeiată pe realitatea în sine a esenţei pure căreia îi corespunde fenomenologic.

19) v. Paragraf. 3 din „Formale und Transzendentale Logik" p. 19, intitulat sugestiv: „ Sprache als Ausdruck des „Denkens". *Denken im weitesten Sinn als sinnkonstituierendes Erlebnis".*

20) Distinct la rându-i, în ordinea semnificaţiei, de *ceiace e numit* (Gegenstand der Vorstellung) v. Log. Unt. v. II. 31. Cf. C. Petrescu op cit. 18.

21) Trimitem la lucrarea lui I. Levinas citată mai sus („La Théorie de l'intuition dans la Phénomenologie de Husserl") Paris 1930. Câteva idei în acest sens sugerează

şi dl. Camil Petrescu în „Teze şi antiteze", Bucureşti, Cultura Naţională 1937, pag. 42.

22) Despre originea cunoaşterii psihice, încercăm o teorie în „Universul Literar", cronica din 9.8.1939 : „Despre cunoaşterea psihică".

23) v. „Formale und Traszendentale Logik", pag. 204. v. şi d. Camil Petrescu, op. cit. pag. 51.

24) Idem, pag. 204 „Die Uebergangsstelle dieser Verwechslung, die freilich nur möglich ist... ist die Verwechslung des Ego mit der Realität des Ich als menschlicher Seele"...

25) v. Ibid. „In der Tat so ist es, und der Windersinn stammt daher, dass mit der Cartesianischen Reduktion auf mein Ego als Subjekt meines reinen Bewustseins"... etc

26) v. „Les Tendances actuelles de la philosophie allemande" 1930, ed. Vrin, Paris.

27) v. D. Parodi „En quète d'une Philosophie" Alcan, Paris, 1935 p. 14: „D'autre part, l'école phénomenologique allemande rédut elle aussi la perception à une intuition, ou plutôt à une série d'intuitions en sommes passives, d'ou l'on voudrait exolure toute activité du sujet et qui serait objectives par essences, la nature même de toute conscience étant d'être intentionelle c'est à dire d'expimer une tension vers quelque chose d'exterieur à elle"

28) Op. cit. pag. 14.

29) Op. cit. pag. 15.

30) v. „Cunoaştere şi existenţă" pag. 88, 89 şi urm.

31) „Logische Untersuchungen" 1900—1901. „Idenn zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie": 1913.

32) v. „Cunoaştere şi Existenţă" pag. 90.

33) Chiar autorii cei mai favorabili fenomenologiei, printre cari d. Camil Petrescu, subscriu că „o descriere fenomenologică integrală, a semnificaţiei faptului de a exista în mod absolut" lipseşte deocamdată acestei filosofii. (v.: „Husserl" p. 55).

12. — Heidegger şi filosofia existenţială. Ontologia radicală.

1) „Was ist Methaphysik" tr. cit. pag 64
2) Idem pag. 94.
3) Op. cit. pag. 65.
4) Idem pag. 70.
5) Idem pag. 71

6) „Numai cu condiţiunea ca, în totalitatea sa de existenţă, existenţa se *existenţializează* (seiender wird) in felul în care se temporalizează realitatea umană, vine ziua şi ora intrării în lume a existenţii", op. cit. pag. 91.

7) Omul nu este *existenţă*, el este *existenţa*.

8) Adjectivul *istorial* ni-l însuşim pentru a traduce pe geschehen", tradus în franţuzeşte prin „historial".

9) v. „Was ist Metaphysik", pag. 91. Sublinierile sunt ale noastre.

10) v. „Sein und Zeit" trad. cit. pag. 196.

11) A transforma haosul în cosmos însemnează a „organiza" oarecum haosul, a-l creia în sens unificator. v. supra lucrările citate ale d-lui Mircea Eliade.

12) v. Jean Whal : Etudes Kierkegaardiennes" op. cit. în special capitolul Kierkegaard et Heidegger".

13) Comp cu Kierkegaard : „Le concept de l'Angoise", „Crainte et Tremblement".

14) v. „Sein und Zeit" pag. 173. Sublinierile sunt ale lui Heidegger.

15) Idem pag. 174.

16) Idem.

17) Ibid. Sublinierea este a noastră.

18) In literatura filosofică românească dl. Lucian Blaga a întrebuinţat această expresie, deşi în alt cadru ideativ. v. şi lucrarea d-lui V. Băncilă „Lucian Blaga energie românească". Cluj 1938.

19) Postularea „grijii", a „finitudinii" şi a „anxietăţii" la baza realităţii existenţiale (Omul) este o *teză* ontologică în filosofia lui Heidegger, care trebue crezută ca atare.

20) Termenul este al lui Heidegger.

21) Op. cit. pag. 181—182. O apropiere s'ar putea imagina în mod greşit, între „durata" bergsoniană şi maniera heideggeriană de a înţelege trecutul ca realitate „existenţificându-se" neîncetat prin mijlocul transcendenţei necesare, proprie omului (lui Dasein). O deosebire fundamentală de optică şi de formaţiune metafizică îi desparte însă pe cei doi gânditori. Intuiţia lui Bergson naşte din realitatea obiectivă fenomenistă şi rămâne aici. Prin urmare unitatea materiei, a obiectului, asigură evoluţia neîntreruptă şi unitatea subiectului care aproape nici nu mai există, în şcoala vitalistă. In filosofia existenţială lucrurile stau tocmai invers. Funcţiunea ontologică a subiectului (*existenţa* ca atare) asigură unitatea structu-

rilor existenţiale (lume, timp) pentrucă ea le produce în existenţă, ea le dă „realitate".

22) v. „Sein und Zeit" pag. 170.

23) Idem pag. 171.

24) Idem.

25) Op. cit. pag. 171.

25) In româneşte nu se poate „personaliza" prea bine *teama, ca subiect* existenţial. Suntem împinşi să o înţelegem mai mult în sens adjectival (omul *temător*) decât *predicativ* (omul care este *făcut existenţial*, de *teamă*, ca realitate în sine, existenţială).

27) Op. cit. pag. 185.

28) Ideia revine mai concludent încă în „Kant und das Problem der Metaphysik".

29) v. „Was ist Metaphysik" şi „Kant und das Problem der Metaphysik".

30) v. supra.

31) „Afirmăm aci: neantul este originar anterior lui „Nu" şi „negaţiei" pag 27, vezi supra, discuţia complectă.

32) „Was isr Metaphysik" pag. 32.

33) Comp. cu Max Scheler : „L'Homme du Ressentiment" trad. fr. n. r. f. ed. Gallimard, Paris.

34) Traducem astfel expresia franceză „d'un seul et même coup" v. „Was ist Metaphysik" trad. cit. p. 33.

35) Ibid. Sublinierile sunt ale lui Heidegger.

36) Se ştie că anticii nu admiteau existenţa în afară de raţiune, adică de esenţă ; ceiace rămâne în afara raţiunii era contestat pur şi simplu ca existând. v. supra.

37) In „Sein und Zeit" întâlnim acest punct de vedere exprimat „in terminis": „realitatea umană înţeleasă ca istorică cu titlu primar" etc. pag. 184.

38) Diferenţa dintre ontologie şi metafizică, adesea foarte greu de obţinut, socotim că se întrevede, în aceste conduziuni critice. Din acest punct de vedere s'ar putea spune că Husserl face metafizică dar Heidegger se limitează la ontologie.

39) Gurvitch, „Les tendances actuelles de la philosophie allemande". Paris 1938 p. 232.

40) v. Maurice Müller : „Individualité, Causalité, Indeterminisme", Alcan, Paris, 1932 p. 172—173 cap. „Epistemologie irationaliste et Metaphysique" p. 167—182.

41) O discuţie „more psihologico" a conceputului de „anxietate" a cărui ereditate în filosofia existenţială o datăm genetic în opera lui Kierkegaard — încearcă şi

René Laforgue în „Realité de la Relativité" Paris, ed. Denoel 1937 cap. I. p. 8—25.

42) v. „Kant und das Problem der Metaphysik" pag. 228—229.

43) Libertatea eului este înţeleasă fundamental, adică altfel decât de autorii raţionalismului analitic. Eul este liber nu ca să cunoască oricum materia, obiectul, dar o precede fără să-i semene esenţial.

44) v. esseul nostru „Eul şi funcţiunea socială a singurătăţii" din Revista Fundaţiilor Regale an. V. nr. 8 p. 442 şi urm. v. de N. Berdiaeff : „Cinq méditations sur l'existence" Aubier, Paris, 1936, (în special Meditaţia 3-a) „Esprit et liberté", 1933, ed. „Je sers" Paris. „De la Destination de L'Homme" aceeaşi editură 1935, „Christianisme et réalité sociale" etc.

45) Cunoaştem „La connaissance et l'être". lucrarea deja citată.

46) Vezi „La justification du Bien" Aubier, Paris, 1939, trad. d. T. D. M.

47) v. „Ich und Du" tr. fr. Genevieve Bianquis, Aubier, 1938 şi „Zwiesprache" Berlin, Schiken Verlag. 1932.

48) Vezi „De l'Etre" (la dialectique de l'éternel présent). Alcan Paris. 1932 — nouv. ed. şi „L'erreur de Narcis" Grasset, Paris, 1939, v. şi cronica noastră despre Lavelle — Universul Literar — din 25 Martie 1939.

49) v. „Obstacle et valeur", Aubier. Paris.

50) v. „La Mauvaise consience" — lucrare citată.

13. — Privire aporetică asupra adevărului. Realitatea eroarei. Concluziuni anticipative.

1) v. supra.

2) Kant a dat dreptate în acest sens apriorismului dogmatic moştenit dela Platon — Descartes — Spinoza.

3) Asupra acestei paranteze insistăm pentrucă noi aici vedem toată valoarea metafizicei în genere şi a fenomenologiei în special.

4) v. G. Milhaud „Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique". Ed. 4-a Alcan, Paris 1921, pag. 10. v. de acelaşi „Le Rationnel". Alcan Paris nouv. ed. 1939.

5) Idem.

6) v. Fr. Paulhan „Le Mensonge du Monde" Alcan, Paris, 1921, p. 229. Sublinierea este a noastră.

7) Trimitem la lucrările lui H. Poincaré, Cournot, Heisenberg, etc. v. supra „Realitate şi Relativitate".
8) Hegel, Bergson, pluraliştii, pragmatismul.
9) Incercare admirabilă ca demonstraţiune metafizică dar lovindu-se de îndoiala tot atât de metafizică, pe care o recunoaştem la baza oricăror postulate, adevărul putând apare în această ultimă ipoteză drept o minus-eroare.
10) v. Dupréel : „Esquise d'une philosophie des valeurs", Alcan, Paris, 1939 p. 103.

DREPT ŞI VALOARE

1. — Limitarea cercetărilor.

1) In „Individualité. Causalité, Indeterminisme" Alcan, Paris, pag. 147 şi urm.
2) Expresia de „Drept procesual" aparţine d-lui prof. Eug. Herovanu. In comparaţie cu aceia de „procedură juridică sau judiciară" oferă o cristalizare mai cuprinzătoare şi mai organică totodată, a rosturilor procedurale, implicând elementul *viaţă* acolo unde, obişnuit, întâlneam doar pe acela al *formei*, adică al sintezei uscate de viaţă.

2. — Morală, metafizică şi valoare.

1) v. M. Djuvara, „Teoria Generală a Dreptului" III Editura Socec & Co. Bucureşti 1930, pag. 185—186.
2) Idem, pag. 187.
3) Intrebuinţăm traducerea franceză a lui M. R. Bastian: „Le fondement de la Morale". Flammarion, Paris, Colecţia „Les meilleurs auteurs chassiques".
4) Pentrucă în ordinea raţiunii pure, Schopenhauer îl urmează pe Kant.
5) Op. cit. pag. 166.
6) v. Schopenhauer, op. cit. pag. 33.
7) v. Chevalier „La vie morale et l'au delà" Flammarion, Paris, 1938. Conclusion: Morale et metaphysique p. 197 şi 211.
8) v. Schopenhauer, op. cit. pag. 339.
9) Op. cit. pag. 224.
10) Idem, pag. 349—350.
11) Intrucât „voinţa de a trăi", „principiul individuaţiunii", conştiinţa noastră sau altceva, împiedică această cunoaştere numenală absolută, obligându-ne la una aparentă, variată, haotică.

12) v. „Wesen und Formen der Sympathie" Bonn, 1913, trad. fr. M. Lefebre (Nature et Formes de la Sympathie) ed. Payot, Paris, 1928 pag. 83 şi urm.
13) Omul nu se poate tămădui de „voinţa" traiului haotic decât prin suferinţă, idee pe care Schopenhauer o împrumută, am văzut, din filosofie vedică.
14) v. Scheler, op. cit. pag. 86.
15) Sublinierile sunt ale lui Nietzsche, v. op. cit. pag. 52. Intrebuinţăm trad. fr. a lui Henri Albert „Par delà le Bien et le Mal" ed. Mercure de France, Paris, ed. 22-a, 1934.
16) Op. cit. pag. 7.
17) Op. cit. pag. 150.
18) Idem, ibid.
19) v. Scheler op. cit. pag. 17.
20) Urmăm, în această parte a expunerii, indicaţiunile şi planul lui Georges Gurvitch din „Morale théoretique et science des Moeurs" Alcan, Paris, 1937. In această lucrare Gurvitch semnează o secţiune substanţială despre „teoriile moderne ale valorilor" ale cărei date şi opiniuni le urmăm într'o bună parte.
21) Brentano pune accentul pe sentimentele de *ură* şi *iubire*, în întemeierea moralei, despre a căror rectitudine (Richtigkeit) crede că asigură o normă generală în aprecierea valorilor etice. v. „Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis; 1889, comp. Gurvitch op. it. pag. 89.
22) v. Meinong „Psychologisch-Etische Untersuchungen zur Werttheorie" 1894. Ediţia 2-a a acestei lucrări, apărută cu titlul „Zur Grundlegung der Allgemeinen Werttheorie" 1925, face „largi concesiuni unei teorii filosofice a valorilor obiective, remarcă Gurvitch, op. cit. pag. 90.
23) v. „Psyhologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie", p. 3.
24) v. Ch. Ehrenfels „System der Werttheorie" 1897. p. 21, 53, 65, comp. Gurvitch ibid.
25) apărută în „Analen der Philosophie" Felix Meiner, Leipzig 1919.
26) v. „La Philosophie des Valeurs" I. Paris, Herman & Co. éd. 1936 pag. 10 şi urm.
27) în sensul teoriei ficţionaliste a lui Vaihinger, v. H. Vaihinger, „Die Philosophie des Als-Ob" Berlin 1911.
28) ed. 5-a p. 21-61. Comp. Gurvitch op. cit. pag. 92.
29) Comp. Gurvitch op. cit. pag. 94 şi urm.
30) v. E. Durkheim „Les Formes élémentaires de la

vie religieuse“ 1912. ed. Alcan Paris, p. 607. Comp. Gurvitch op. cit. p. 100.

31) Op. cit. pag. 604.

32) Op. cit. pag. 603. v. Gurvitch ibid.

33) Op. cit. pag. 101.

34) v. C. Bouglé, „Leçons de sociologie sur l'Evolution des valeurs“ ed. Armand Colin, Paris, 1922.

35) Cap. IV.

36) Op. cit. IX.

37) n.a.: valorile, în ceeace priveşte ideia de *bine* care interesează aici.

38) op. cit. pag. 27-28. Sublinierea este a lui Bouglé.

39) v. Guyau „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction“, ediţia 21, Alcan, Paris, 1935.

40) Op. cit. pag. 244. Sublinierile sunt ale lui Guyau.

41) Op. cit. Ibid.

42) v. Fr. Paulhan „La morale de l'Ironie“ 4-e ed. Alcan, Paris, 1933. pag. 70.

43) Op. cit. Ibid. Sublinierea este a noastră.

44) v. Boutroux „Morale et Religion“ Flammarion Paris, 1925, pag. 62.

45) Op. cit. pag. 95.

46) Idem.

47) Idem, pag. 98.

48) Op. cit. pag. 120.

49) Intrebuinţăm ediţia a 28-a, Alcan, Paris, 1939.

50) Op. cit. pag. 20.

51) Ibid.

52) Op. cit. pag. 21.

53) Op. cit. pag. 23. Sublinierile sunt ale noastre.

54) Idem, pag. 22.

55) Idem, pag. 31.

56) v. în acest sens constatările lui Jacques Chevalier din „Cadence“ ed. Plon Paris, 1939 pag. 298-299.

57) Op. cit. pag. 126.

58) v. G. Gurvitch „L'experience juridique et la philosophie pluraliste du droit“ ed. A. Pedone, Paris, 1935, pag. 14.

59) v. de acelaşi „La morale théorique et la science des moeurs“ Alcan, Paris, 1937.

60) v. „L'Experience morale“... cf. Gurvitch ibid.

61) v. Despre Rauh capitolul semnat de Gurvitch în „L'Experience juridique“...

62) v. D. Parodi op. cit. pag. 84.

63) v. „La conduite humaine et les valeurs idéales“ — pag. 82.

64) v. Cronica noastră din „Universul Literar“, 1. IV. 1939.

65) Op. cit. pag. 162.

66) Flammarion, Paris, 1938.

67) Op. cit. pag. 201; v. în acest sens de acelaşi autor: „L'idée et le réel“ ed. Arthaud, Grenoble, 1934.

68) a căror origine filosofică este desigur empirismul englez. Asupra „moralei engleze“ spaţiul nu ne îngăduie să dăm referinţe. Dealtfel nici nu ar fi concludente, în această discuţie despre „valoarea binelui“. Trimitem la lucrarea lui M. Guyau: „La Morale anglaise contemporaine“, Paris, 1879.

69) op. cit. pag. 203.

70) Op. cit. pag. 204.

71) idem pag. 205.

72) Op. cit. pag. 207

73) Op. cit. ibid.

74) Op cit pag. 209

75) v. Raymond Aron „La sociologie allemande contemporaine“ Alcan, Paris, 1935 — pag. 28 şi urm.

76) Asupra teoriilor idealiste — epistemologice, reprezentate prin Windelband, Rickert, Lask, nu putem da relaţiuni. Trimitem la lucrarea lui Gurvitch, citată mai înainte.

77) v. „Nature et formes“... trad. cit. pag. 90—91.

78) op. cit 91. Sublinierea este a noastră.

79) op. Cit. pag. 93.

80) idem pag. 19.

81) op. cit. pag. 92.

82) „Kants formalismus“ p. 94; comp. Gurvitch op. cit. pag. 107-108.

83) Op. cit. pag. 106.

84) v. supra.

85) v. Gurvitch op. cit. pag. 108.

86) Op. cit. pag. 111.

87) Cartea lui Scheler tradusă în franceză sub titlul „Les sens de la souffrance“ (Aubier Paris, 1936) invederează evoluţia gândirii sale către „trăirea mistică a eului“.

88) Hartmann continuă pe Scheler în sensul „Wertabsolutismus“-ului. Afirmaţiunea următoare: „toate categoriile de valori posedă autonomia lor specifică — care nu poate să fie redusă la nici un fel de dependenţă prin raport la o ordine superioară“ (op. cit. p. 232) este interpretată de Gurvitch în favoarea tezei „relativiste“ a valorilor sau mai bine zis „relaţioniste“; Gurvitch deducând

caracterul relativ al valorilor din postulatul că ele sunt întotdeauna o „relaţie între subiect şi conţinut" (op. cit. p. 114—115). Tot aici ar trebui să scriem despre opera lui Johannes Erich Heyde „Wert, eine philosophische Grundlegung", (Verlag Kurt Stenger, Erfurt 1926); Stern în lucrarea citată, atribue o origină fenomenologică gândirii lui Heyde, fără să neglijeze însă a o raporta şi la influenţa lui Iohannes Rehmke autorul filosofiei ca „ştiinţă fundamentală" (Grundwissenschaft). Heyde nu se referă însă la „esenţe" când determină noţiunea de valoare, pe care până la urmă, o soluţionează în relaţia obiect-subiect, într'un fel asemănător oarecum lui Gurvitch.

89) v. „De la destination de L'Hhomme" ed. „Je sers" Paris, 1935.
90) op. cit. pag. 380.
91) „La justification du Bien" trad. cit.
92) op. cit. p. 264. v. ch. IV. „La tache actuelle".
93) „Ich und du" tr. cit. p. 116.
94. v. Cronica noastră din „Universul Literar" 15.IV.1939.
95) v. „La revolution mondiale"... şi „De la souffrance à le plenitude". op. cit.
96) v. Cronica din Universul Literar 17.XII.1938

3. — Realitatea juridică. Ideia de justiţie. Fenomenismul juridic. Eroarea juridică.

1) v. supra.
2) O clasificare din alt punct de vedere decât al nostru, (care se conduce după criteriul metafizicei dualiste) încearcă Edmond Picard în cele două lucrări cuprinzătoare: „Le droit pur" Flammarion, Paris, 1930, şi „Les Constantes du Droit" aceeaşi editură, 1921.
3) v. Mircea Djuvara, „Teoria Generală a Dreptului", II — Socec, 1930, p. 11 — Realităţile juridice.
4) Sublinierile sunt ale noastre.
5) v. despre Petrazycki, François Gény: „Méthode d'Interpretation et Sources en droit privé positiv" t. II, ed. II. ed. libr. Générale du Droit & de Jurisprudence, pag. 174 şi nota 2.
6) v. „Kritik der praktischen Vernunft" (1788) şi „Methaphysik der Sitten: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre" (1797).
7) v. M. Djuvara — Teoria — III, 178.

8) Comp. M. Djuvara, op. cit. 185 — şi „Ideia de libertate etico-juridică la Kant" — Rev. de filosofie, 1924.
9) v. M. Djuvara: „Considérations sur la connaissance en général et sur la connaissance juridique en particulier : la réalité, la verité et le droit", în II-e Annuaire de l'Institut International de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique". Trav. sec. ses. 1935—1936 (Droit, Morale, Moeurs) Rec. Sirey-Paris 1936.
10) op. cit. pag. 89.
11) Expresia de *raport procesual*, aparţine prof. Herovanu. Vezi „Principiile Procedurii judiciare" t. I. Bucureşti, 1932 pag. 98.
12) op. cit. Ibid.
13) v. Georges Gurvitch, „L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit" ed. A. Pedone, 1935, Paris.
14) Op. cit. pag. 15.
15) Op. cit. p 17. Sublinierea este a lui Gurvitch. Comp. mai sus: „Numai conştiinţa netă despre intima interdependenţă dintre ştiinţa dreptului, sociologia dreptului şi filosofia dreptului, care se fondează reciproc şi care, sub învinuirea de a se întoarce dela realitatea juridică, trebue să colaboreze împreună în mod strâns, — poate să remedieze această situaţiune deplorabilă"... (ibid.).
16) Op. cit. pag. 55.
17) Op. cit. pag. 53.
18) Op. cit. p. 33, c.
19) Op. cit. pag. 38.
20) Cf. Gurvitch idem pag. 39.
21) Op. cit. ibid.
22) Sublinierile sunt ale noastre.
23) v. Gurvitch, op. cit. 41 — ultima subliniere este a lui Gurvitch.
24) Rauh op. cit 112. Sublinierea este a noastră.
25) Op. cit. 113 Comp. Gurvitch. Op. cit. 41.
26) Op. cit. 43: „Nous croyons précisément devoir repousser ce rapprochement au nom même de sa théorie de l'expérience morale, que nous acceptons pleinement..." Apoi mai sus pag. 42: „En abordant l'appreciation critique de la théorie de l'expérience morale de F. Rauh, dont nous adoptons tous les points de vues essentiels" etc.
27) Gurvitch, op. cit. p. 43.
28) In „L'idée du droit" Essai sur quelques conceptions contemporaines ed. A. Pedone, Paris 1937. Preferăm a urma planul lui Emanuel, mai liniar decât clasificarea

doctrinară făcută de Gurvitch în lucrarea de care ne-am ocupat, însă neinfluenţat de o ideie conducătoare preconcepută.

29) Al cărui părinte este Durkheim, despre care am dat câteva indicaţiuni în paragraful despre valoarea binelui, aceste rânduri sumare privind pe autorii de drept, în principal.

30) v. Tr. Herseni, op. cit.

31) v. Impărţirea făcută de prof. M. Djuvara în „Teoria Generală a Dreptului" t. III. Fr. Emanuel consideră opera lui Gény şi a lui le Fur ca aparţinând şcoalei dreptului natural clasic.

32) Alcan, Paris, 1922.

33) Op. cit. pag. 161—162.

34) Op. cit. 163.

35) v. Fr. Emanuel op. cit. p. 15.

36) v. supra.

37) v. Fr. Emanuel, op. cit. p. 19 şi urm.

38) v. Mircea Djuvara op cit. III. 123.

39) v. Traité de Droit Constitutionnel t. II p. 2.

40) Comp. Emanuel — op. cit. p. 17.

41) Cf. Emanuel: op. cit. p. 20 v. Le Fur „Le fondement du droit dans la doctrine de Léon Duguit", Archives de philosophie du Droit 1932 p. 190.

42) Intr'un esseu din „Revue Internationale de la théorie du Droit" cf. Emanuel op. cit p. 22.

43) Emanuel, op. cit. p. 25.

44) v. Fr. Gény „Les bases fondamentales du droit civil en faces des théories de L. Duguit" Rev. trim. de Droit Civil, 1922 No. 4.

45) Djuvara op. cit. III pag. 145

46) v. Scelle „Prècis du droit de gens", Paris, 1931, vol. I. pag. 3 Comp. Emanuel, op. cit. Ibid.

47) Op. cit. p. 28.

48) v. „Les fondements du Droit" nouv. éd. Alcan, Paris, 1939.

49) Op. cit. p. 111, v. *La confiance* p. 119.

50) Credem că Gurvitch este excesiv de favorabil lui Em. Lévy când îl consideră „teoretician" de prima mână, aşezându-l pe acelaşi plan cu Gény, Petrazicky, Hauriou Gerhardt Husserl, A. Reinach, v. Gurvitch, op. cit. p. 52.

51) v. Jèze „L'influence de Léon Duguit sur le Droit administrativ français, 1932 Cf. M. Djuvara, op. cit. III, pag. 147—157.

52) v. Eugen Herovanu „Principiile..." pag. 99 sublinierea este a d-sale.

53) v. „Supplement au traité de Baudry—Lacantinerie", II. cf. Herovanu Ibid.

54) v. Prècis de Droit Constitutionnel, 1929.

55) Prècis — ed. 2 pag. 37.

56) v. „La notion de droit en France" Archives de philosophie du Droit. 1931. pag. 18.

57) Unii autori printre care şi Emanuel recunosc chiar influenţa certă a bergsonismului asupra gândirii juridice a lui Gèniy : v. Emanuel op. cit. p. 111. 1919, p 83—84.

58) v. Gény „Méthode d'interpretation", ed. 2-a t. II.

59) v. Renard. „La philosophie de l'Institution" Recueil Sirey, 1939, Paris, pag. 127.

60) Cf. Emanuel op. cit. pag. 118. V. Le Fur „Règles Générale de la paix, La Haye t. XLIV, p. 183.

61) v. Emanuel op. cit. 119. v. Studiul lui Le Fur: „Les caractères essentiels du droit en comparaison avec les autres règles de la vie sociale" II. Ann. op. cit. 1935/36, pag. 42—59.

62) v. „Der Kampf um die Rechtswissenschaft", Heidelberg 1906

63) Cf. Emanuel op. cit. pag. 30.

64) Op. cit. pag. 395. Comp. Emanuel, p 30.

65) Op. cit. pag. 409 — cf. Em. p. 31.

66) v. Emanuel op. cit. p. 31.

67) v. Em. op. cit. p. 33

68) din „Critica raţiunii practice" şi „Metafizica moravurilor".

69) v. supra.

70) Ai cărei întemeietori sunt Herman Cohen, Paul Natorp, E. Cassirer, v. supra.

71) Op. cit. pag. 208.

72) v. supra.

73) In „Lehrbuch des Rechtsphilosophie", Leipzig, 1922 pag. 2; comp. Emanuel op. cit. pag. 46.

74) v. M. Djuvara, op. cit. III, pag. 212.

75) Op. cit. pag. 49.

76) Op. cit. p. 37 (das unverletzbar selbstherrlich verbindende wollen) v. Fr. Emanuel op. cit. p. 47.

77) Op. cit. pag. 66. cf. Emanuel Ibid.

78) Emanuel, pag. 48.

79) Stammler, op. cit. pag. 174—175 v. Emanuel ibid.

80) Op. cit. pag. 203 — Emanuel, ibid.

81) v. Mircea Djuvara, op. cit. III pag. 213.
82) „ein Naturrecht mit wechselndem Inhalt" cf. M. Djuvara. Ibid.
83) v. „Reine Rechtslehre", Viena 1934, p. I. comp Emanuel op. cit. 50.
84) Op. cit. p. 55. Emanuel, ibid.
85) v. Emanuel op. cit. pag. 51.
86) cf. Emanuel op. cit. pag. 53.
87) Op. cit.
88) Op. cit. pag. 54.
89) Publicat în II-e Annuaire — op. cit. 1935/36 pag. 60—80.
90) Gurvitch — L'expérience juridique pag. 231.
91) v. „Rechtsphilosophie", Leipzig, 1932 şi „Grundzüge der Rechtsphilosophie", 1914.
92) v. Fr. Emanuel op. cit. pag. 57.
93) v. „Grundzüge der Rechtsphilosophie" p. 2.
94) Op. cit. pag. 58.
95) Op. cit. pag. 39, cf. Emanuel op. cit. pag. 59.
96) „Rechtspilosophie" pag. 29—30.
97) Idem, pag. 8. Comp. Emanuel, op. cit. pag. 59.
98) v. Critica adusă teoriei lui Binder de Emanuel în lucrarea citată pag. 65 şi urm.
99) Despre Del Vecchio v. art. nostru din „Vremea" an. IX No. 452 cu privire la „Justiţia", lucrare tradusă în româneşte, în 1936, de V. Boantă. Conţine o prefaţă substanţială semnată de prof. M. Djuvara.
100) v. „Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts", Jahrbuch für Philosophie u. phänomenologische Forschung" 1913.
101) v. Reinach, op. cit. pag. 688. Cf. Emanuel pag. 72.
102) v. „Logik und Rechtswissenschaft", Tübingen 1922.
103) Op. cit. p. 60.
104) Şi G. A. Walz în „Kritik der phaenomenologischen reinen Rechtslehre" Felix Kaufmanns, Stuttgart, 1928. Susţine că logica deductivă, aplicată la ştiinţa dreptului, intervine „în domenii care îi sunt străine" pag. 77. Cf. Fr. Emanuel op. cit. pag. 78.
105) v. Leon Petrazycky: „Dreptul rezidă în „conştiinţa individuală". Despre criteriul psihologic susţinut de Petrazycky, v. Gurvitch op. cit. pag. 153—169.

VALOAREA PROBELOR

1. Funcţiunea probelor procesuale. Indicaţii despre metodă.

1) Publicat în revista „Forme", An. I. No. 2, pag. 25—27, sub titlul „Adevărul şi căile sale" de d. prof. Eugen Herovanu.
2) Cel ce face o propunere în faţa judecăţii, trebue s'o dovedească".
3) Carlo Lessona, „Trattato delle Prove in materia civile", terza ed. I., Torino, Unione Tippografico editrice Torinese, ed. 1927. Tratatul lui Lessona datează din 1894.
4) v. „Justiţia interioară" în revista „Forme" an. I., 6, Mai 1939.
5) Nu putem încerca, în acest capitol final, care este unul din simple concluziuni anticipative, o cercetare istorică asupra formei juridice, implicit a probelor. Un asemenea studiu, desigur necesar, în care ar trebui analizate şi rejudecate însăşi principiile dreptului roman, ale dreptului medieval canonic, inclusiv dreptul barbarilor — apoi dreptul contemporan — ne-ar duce departe şi evident, nu îl putem întreprinde acum.
6) In „Principiile Procedurei Juridice" vol. II, Buc. 1932, p. 227, pag. 12.
7) Termenul este impropriu.
8) „Forme", I, 2, Ianuarie 1939, art. cit.
9) Cf. Lessona, op. cit. pag. 3.
10) Lessona, op. cit. ibid.
11) v. Traité des preuves judiciaires, Paris 1930, 2 vol.
12) Op. cit., I, p. 16 — cf. Lessona ibid.
13) v. Gennari, „Teoria dele prove", Pavia 1853.
14) op. cit. p. I. Cf. Lessona 3—4; sublinierea este a noastră.
15) Cf. Lessona op. cit. 4.
16) v. Enciclopedia juridică, Milano, 1880 p 121, pag. 274 cf. Lessona ibid.
17) v. „Traité des preuves" ed. V. 1888, Libr. Plon, Nourrit & Co. Chevalier-Marescq & Co.
18) Op. cit. 1; sublinierile sunt ale lui Bonnier.
19) Ediţia IV-a a tratatului lui Bonnier apare în 1873. Ediţia I-a este desigur contemporană cu idealismul absolut german.
20) Op. cit. p. 2—3.
21) Op. cit. p. 2 „Mais lorsqu'on parle de la théorie des

preuves on n'entend pas s'occuper de la preuve du droit".
22) Op. cit. 3.
23) Bonnier, op. cit. 4—5.
24) v. supra.
25) Teorie pe care noi nu am admis-o în întregime. v. obiecţiunile supra.
26) Comp. cu Benthan: „Problemele sunt ochii şi urechile justiţiei", v. „Traité des preuves judiciaire", (publié par Et. Dumont) 2 volume, Paris, Bossange, 1823, t. II, pag. 93..
27) Op. cit. pag. 5; sublinierea este a lui Bonnier.
28) Ibid.
29) v. supra.
30) idem.
31) Ibid. Sublinierea este a lui Bonnier.
32) Ibid. Prima subliniere este a lui Bonnier, ultima, este făcută de noi.
33) v. supra.
34) Această adecvare noi n'o contestăm. Nu vedem însă concludenţa ei cu privire la problema adevărului.
35) Ibid.
36) Ibid.
37) v. supra cap. II.
38) op. cit. 7.
39) „Multa philosophi proponunt dictu pulchra, sed ab usu remota".
40) v. supra „Realitate şi relativitate".
41) Comp. Husserl — v. supra.
42) op. cit. 10. Sublinierea este a lui Bonnier.
43) op. cit. 13.
44) Posibile când judecătorul îşi formează convingerea din expunerea prin care alţii, adică martorii, îi redau faptele: ei pot fi de rea credinţă, sau să declare eronat.
45) op. cit. 13.
46) Ibid.
47) p. 15.
48) p. 17.
49) Ibid. Sublinierea este a lui Bonnier
50) op. cit. p. 1 pg. 1.
51) Ibid.
52) op. cit. p. 2 pg. 2.
53) op. cit. pag. 6. Sublinierile sunt ale lui Lessona.
54) op. cit. pag. 7.
55) v Glasson & Tissier „Traité théorique et pratique

d'organisation judiciaire, de compétence et de Procedure Civile". 3-e ed., Ed. Sirey, Paris, 1926, t. II. pag. 653.
56) op. cit. pag. 653—654. Sublinierea este a noastră.
57) v. R. Japiot, „Traité élémentaire de Procedure Civile & Commerciale" II-a Ed. Paris, Rousseau & Co. ed. 1929, pag. 462—463. Sublinierea este a lui Japiot.
58) în „La Critique du Témoignage" II-e ed. Paris, Librairie Dalloz, 1927, pag. 11; Ed. I. a apărut în 1924.
59) v. „Psychopathologie Générale" trad. A. Kastler et J. Mendousse Alcan, Paris, 1928.
60) v. Eug. Herovanu, art. cit. „Forme" — No. cit., 25-26.

INDEX PE AUTORI

A

Anistot : 10 69, 130.
Aron Raymond : 323.
Augustin Sf.: 247.
Autin Albert : 305.
Avenarius Richard : 120.

B

Bacon : 283, 305.
Băncilă V.: 317.
Benda Julien : 24, 69, 70, 305.
Bentham : 272, 274, 278, 330.
Berdiaeff N.: 157, 214, 297, 300, 319.
Bergson Henri : 41, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 101, 113, 121, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 209, 210, 233, 249, 262, 269, 277, 281, 293, 294, 300, 307, 308, 317, 320.
Berkeley : 115, 126, 308, 311.
Berthelot Ph.: 112, 311.
Binder Julius : 253, 259, 328.
Blaga Lucian : 317.
Bohr N.: 308.
Bonnard Roger : 259.
Bonnecase Julien : 243.
Bonnier E.: 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 290, 329, 330.
Bouglé C.: 193, 322.
Boutroux Emile : 101, 117, 118, 120, 196, 197, 198, 322.
Bréhier E.: 301.
Brentano Franz : 133, 186, 321.
Brochard Victor : 30, 32, 35, 36, 38, 41, 50, 51, 299, 300, 301, 302.
Brunschvicg Léon : 39, 234, 300.
Buber Martin : 157, 215.

C

Carnap R.: 120, 314.
Cassirer Ernst : 107, 108, 109, 110, 278, 279, 301, 310, 311, 327.
Chestov M.: 157, 297, 306.
Chevalier Jacques : 177, 203, 206, 207, 250, 308, 320, 322.
Cohen Herman : 251, 253, 278, 279, 301, 320.
Compte Aug.: 120, 190, 193, 241.
Cournot : 320.
Cuche : 240.

D

Davy Georges : 236, 237.
Del Giudice : 275.
Del Vecchio Giorgio : 259, 328.
Democrit : 34, 103, 299.
Descartes : 14, 28, 37, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 52, 53, 58, 64, 69, 71, 79, 86, 124, 128, 135, 151, 159, 166, 170, 280, 281, 282, 300, 301, 303, 305, 319.
Djuvara Mircea : 175, 203, 219, 223, 240, 251, 320, 324, 325, 326, 327, 328.
Domat : 271, 272.
Driesch : 209, 308.
Dugas René : 313.
Duguit Léon : 236, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 258.
Dumitriu Anton : 313.
Dupréel Eugène : 171, 320.
Durkheim Emile : 190, 191, 192, 193, 203, 237, 241, 321, 326.

E

Eddington A. S.: 11
Ehrenfels Christian : 186, 187, 189, 321.
Ehrlich E.: 236, 248.
Einstein A.: 186.
Eisler : 107, 310.
Eliade Mircea : 27, 297, 298, 299, 317.
Emanuel François : 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 248, 252, 253, 256, 258, 259, 260, 325, 326, 327, 328.
Euthydeme : 30.

F

Fechner : 102, 103, 106, 107, 110, 119, 310.
Fichte : 12, 15, 61, 62, 71, 72, 73, 93, 104, 121, 124, 164, 176, 178, 181, 184, 259, 281.
Florian Mircea : 137, 304, 308, 313.
Fouillée Alfred : 19, 194, 298.
Fourier : 110, 111.
Frank Ad.: 304.
Frank Philipp : 11, 120.
Frank Simon : 23, 123, 156, 297, 300.

G

Galilei Galileo : 132.
Gaultier de Jules : 91, 100, 300, 301, 307, 308, 309.
Gennari : 274, 329.
Gény Fr.: 236, 240, 244, 245, 246, 257, 324, 326, 327.
Glasson & Tissier : 290, 330.
Gorphe François : 292, 293
Grassendi : 37.
Grouber A.: 220.
Gurvitch Georges : 136, 155, 186, 187, 189, 191, 192, 203, 205, 206, 211, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 325, 326, 328.
Guyau M.: 323.
Guyau M. I.: 194, 195, 322, 323.
Guyon René : 96, 97, 99, 100.

H

Hartmann Nicolai : 155, 157, 185, 187, 208, 209, 214, 297, 300, 323.

Hauriou Maurice : 236, 240, 243, 244, 247, 326.
Hegel : 12, 15, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 85, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 95, 96, 98, 104, 111, 121, 124, 164, 165, 166, 167, 184, 191, 194, 209, 220, 259, 262, 281, 294, 304, 305, 320.
Heidegger Martin : 16, 17, 18, 64, 77, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 170, 181, 208, 213, 251, 297, 299, 304, 305, 306, 317, 318.
Heisenberg M.: 11, 320.
Helmholtz : 311.
Hendenhain : 308.
Heraclit : 17.
Herbart : 104, 106, 310.
Hersenj Traian : 304, 326.
Herovanu Eugen : 223, 242, 270, 320, 325, 327, 329, 339.
Heyde Erich Johannes : 324
Hiperaspites : 37.
Hobbes : 37, 42, 161.
Hume David : 64, 115, 126, 135, 161, 303, 305, 311.
Husserl Edmund : 47, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 148, 159, 166, 167, 168, 170, 182, 210, 211, 248, 251, 260, 298, 300, 307, 314, 315, 316, 318, 330.
Husserl Gerhardt : 326.
Huxley Aldous : 25.

J

James William : 15, 33, 102, 106, 107, 112, 115, 118, 119, 227, 233, 262, 310, 312.
Jankélévitch Vladimir : 15, 16, 157.
Japiot René : 291, 292, 331.
Jaspers Karl : 46, 159, 203, 293, 301.
Jéze Gaston : 236, 242, 326.

K

Kant Emanuel : 10, 41, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 78, 79, 80, 86, 92, 93, 94, 95, 97, 104, 108, 109, 113, 124, 125, 127, 128, 129, 134, 135, 144, 156, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 184, 207, 220, 221, 222, 225, 238, 249, 250, 251, 252, 256, 258, 263, 280, 281, 283, 303, 304, 305, 310, 318, 319, 320.
Kantorovicz U. H.: 236, 244.
Kaufmann F.: 259, 260.
Kelsen Hans : 250, 254, 255, 256, 258, 260.
Keyserlnig H.: 215, 298.
Kierkegaard Sören: 75, 76, 78, 147, 254, 297, 306, 317, 318.
Kreibig: 186, 187, 189.
Kunz L. I.: 240.

L

Laforgue René : 319.
Lambert Ed.: 220.
Lask : 323.
Laurent : 274.
Lavelle Louis : 22, 157, 215, 297, 298, 299, 300, 319.
Le Fur Louis : 236, 240, 246, 247, 256, 326, 327.
Leibniz : 36, 52, 110, 124, 302.
Le Roy Ed. : 101.
Le Senne René : 157, 215.
Lessona Carlo : 264, 274, 288, 289, 329, 330.
Leucip.: 34, 299.
Levinas E. : 314, 315.
Levy Emanuel : 236, 242, 326.
Levy-Brühl Lucien : 203.
Lipps Th. : 139.
Locke I. : 305.
Lodge: 307.
Lotze : 103, 104, 105, 106, 107, 186, 310.

M

Mach Ernst : 120.
Malebranche : 282.
Mallieux Fernand : 13.
Maritain Jacques : 298, 313.
Meinong Alexius: 186 312, 321.
Ménard : 110, 112, 117, 311.
Meyerson Emile : 45, 46, 57, 63, 65, 72, 122, 299, 301, 302, 303, 305, 310, 313.
Milhaud Gaston : 101, 168, 169, 319.
Mill Stuart John : 115, 116, 130, 134, 284, 312, 315.
Müller Maurice : 155, 173, 174, 318.
Müller-Freienfels Richard : 186, 187.
Münsterberg: 209.

N

Natorp : 278, 301, 327.
Neurath Otto : 313.
Nietzsche : 62, 180, 183, 184, 185, 186, 298, 321.

P

Paulhan Fr. : 169, 195, 319, 322.
Paulsen: 107.
Parmenide: 14, 17, 28, 30, 31 32, 33, 41, 45, 47, 48, 49, 51, 53, 58, 62, 71, 75, 124, 146, 152, 158, 160, 170, 299.
Parodi Dominique: 16, 101, 136, 137, 203, 204, 308, 309, 316, 322.
Pascal: 97, 199.
Petrazycki L. von: 220, 324, 326, 328.
Petrescu Camil: 130, 314, 315, 316.
Pfister B.: 297.
Picard Edmond: 324.
Pillon : 119.
Plank Max: 120, 313.
Platon: 10, 14, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 45, 46, 48, 50, 51, 53, 58, 62, 69, 71, 79, 111, 124, 128, 131, 151, 153, 160, 161, 164, 170, 299, 319.
Poincaré Henri: 11, 101, 120, 122, 285, 320.
Preyer: 106.
Protagoras: 30.
Proudhon : 110, 111.

R

Rabeau Gaston: 96, 100, 101, 107, 109, 110, 309, 310, 311.
Radbruch Gustav: 256, 257, 258, 259.
Rauh Fr.: 203, 204, 205, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 322, 325.
Rehmke Iohannes: 324.
Reichenbach Hans: 120, 314
Reinach Adolf: 259, 260, 326, 328.
Reinke: 307.
Renard G. R.: 244, 246, 327.
Renouvier Charles: 15, 33, 101, 110, 112, 113, 114, 117, 118, 119, 311, 312.
Rey Abel: 307, 308.
Ribot Th.: 186, 188.
Rickert H.: 256, 257, 323.
Ripert Georges: 242.
Ritschl Albrecht: 117.
Rivaud Albert : 50.
Roberty de E.: 18, 19.
Rosny Ainé H. J.: 309.
Russel Bertrand: 312.
Ruyssen Th.: 53, 56, 302, 303.

S

Savigny: 248.
Scelle Georges: 236, 241, 242, 326.
Scheler Max: 155, 157, 180, 183, 185, 187, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 257, 263, 297, 300, 318, 321, 323.
Schelling: 15, 65, 71, 121, 164, 178, 209, 281, 305.
Schiller S. C. F.: 15, 33, 103, 310, 312.
Schlick Moritz: 120.
Schopenhauer A.: 9, 12, 21, 63, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 209, 210, 250, 320, 321.
Scot Duns: 37.
Secrétan Ch.: 112, 118.
Sigwart: 106.
Smith Adam: 210.
Socrate: 21, 41, 205.
Soloviev Vladimir: 157, 214, 297, 300.
Sorel Georges: 101.
Spinoza: 14, 28, 33, 36, 40, 41, 42, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 58, 62, 64, 69, 71, 72, 79, 124, 128, 146, 151, 158, 159, 161, 163, 170, 282, 302, 303, 305, 319.
Stammler Rudolf: 250, 252, 253, 254, 282, 327.
Stern Alfred: 187.

T

Tannery Paul: 101.
Teichmüller: 106.
Toma d'Aquino : 22, 99.

U

Urban: 189.

V

Vaihinger H.: 321.
Vianu Tudor : 298, 299.
Vierkandt: 208.
Vignon P.: 308.
Vleeschauwer J. H.: 59, 60.
Volkelt : 209.
Vouillemin general: 120.

W

Wahl J.: 103, 106, 111, 115, 306, 310, 311, 312, 317.
Wahle Richard: 120.
Walz A. G.: 328.
Windelband: 256, 323.
Wolf: 53.
Wundt W.: 106, 107, 209, 310.

Z

Zeller: 299.
Ziehen Theodore: 120.

CUPRINSUL

Pagina

Prefaţă III
I. — Introducere 9
Metafizica şi Viaţa . . . . . .
II. — Cunoaştere şi certitudine 20
11. — Ideia unificării realităţii. 2. — Unificarea prin suferinţă. Filosofia vedică. — 3. — Parmenide şi unitatea existenţei. 4. — Platon şi originea pluralismului. 5. — Descartes şi criteriul clarităţii. 6. — Spinoza : monismul teologic sau dogmatismul metafizic. Esenţă şi existenţă. Leibniz. 7. — Kant şi ipoteza dualistă. 8. — Hegel şi fenomenismul logic absolut. Monismul materiei. Reacţiunea kierkegaardiană. 9. — Bergson, intuiţia duratei sau fenomenismul psihologic. Un altfel de monism. 10. — Realitate şi relativitate. Consecinţele absolutismului fenomenist. Insuficienţa monismului. Modalitatea fenomenului. Fenomenismul pluralist. Pragmatismul. 11.— Husserl şi fenomenologia. Despre un alt dualism mai optimist decât criticismul kantian. 12.— Heidegger şi filosofia existenţială. Ontologia radicală. 13. — Privire aporetică asupra adevărului. Realitatea eroarei. Concluziuni anticipative . . . . . .
III.— Drept şi valoare 172
1. — Limitarea cercetărilor. 2. — Morală, metafizică şi valoare. Kant. Schopenhauer. Critica lui Max Scheler. Nietzsche. Teorii psihologice: Meinong, Kreibig, Christian Ehrenfels, Müller Freienfels, Ribot. Teorii sociologice : Aug. Comte, Emile Durkheim, C. Bouglé, I. M. Guyau, Fr. Paulhan, Emile Boutroux, Henri

Pagina

Bergson, G. Gurvitch, Dominique Parodi. Teorii metafizice: Jacques Chevalier, Max Scheler, Nicolai Hartmann, I. E. Heyde, N. Berdiaeff, Vladimir Soloviev, Martin Buber, H. Keyserling. 3. — Realitatea juridică. Ideia de justiție. Fenomenismul juridic. Eroare juridică. Teorii psihologice, L. Petrazycki. Kant și rațiunea practică. Ontologia juridică. Gurvitch, experiența juridică integrală. Sociologismul fenomenist: Georges Davy, Léon Duguit, Georges Scelle, Emmanuel Lévy, Gaston Jèze, Maurice Hauriou. Dualismul juridic. Francois Gény. Roger Renard, Louis le Fur. Sociologismul german. H. U. Kantorovicz, Eugen Ehrlich. Fenomenismul logic postkantian. H. Cohen, Rudolf Stammler, Hans Kelsen. Gustav Radbruch, Julius Binder. Fenomenologia juridică. Adolf Reinach, F. Kaufmann . . . . . .

IV. — Valoarea probelor 264

1. — Funcțiunea probelor procesuale. Indicații despre metodă. Formă procesuală și necesitate socială. Definițiuni: Domat, Bentham, Gennari, Laurent, Del Giudice. Critica teoriei lui Bonnier. Lessona, Glasson și Tissier, René Japiot, Fr. Gorphé

Index pe autori 333

Vor apărea, de același autor:

Caietul No. 1, roman.

Metafizică și valoare, esseu.

Doina, structură epică românească, esseu.

Cărți apărute în

Colecția „Universul Literar"

Vicior Papilian
De dincolo de râu
nuvele
Lei 40

Virgil Carianopol
Frunzișul toamnei mele
versuri
Lei 40

Mihail Drumeș
Scrisoarea de dragoste
roman
Lei 65

Victor Popescu
Biserica Neagră
nuvele
Lei 50

Traian Laiescu
Lumină tristă
versuri
Lei 40

Al. Raicu
Ironic
versuri
Lei 40

Dan Botta
Alkestis
dramă
Lei 60

Ion Biberi
Cercuri în apă
roman
Lei 50

Anișoara Odeanu
Fata lui Codru-Împărat
versuri
Lei 50

Radu Rosetti
Instantanee turistice
Lei 60

Alexandru Marcu
Cuviute pentru Italia

Vor apărea:

George Voinescu
Balamuc Palace-Hotel

Ana Luca
Candelă
versuri

Radu Gyr
Poem în versuri

Nicolae Roșu
Critice

Ștefan Baciu
Viață fără de moarte
versuri

Tip. „Universul", București, str. Brezoianu, 23-25

C. 10467

PREȚUL LEI 100